



Université de Montréal

La lecture aristotélicienne du non-être chez Platon :

Le platonisme comme une pensée de l'être en puissance

Par : Phillip Drouin-Léger

Département de philosophie de l'Université de Montréal

Faculté des arts et des sciences

Thèse de doctorat présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de docteur (Ph.D)

en philosophie

Déposée le : 30 avril 2019.

©, Phillip Drouin-Léger, 2019

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

*La lecture aristotélicienne du non-être chez Platon :*

*Le platonisme comme une pensée de l'être en puissance*

Présentée par :

Phillip Drouin-Léger

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Laetitia Monteils-Laeng, présidente-rapporteuse

Louis-André Dorion, directeur de recherche

Elsa Bouchard, membre du jury

Luca Gili (UQAM), examinateur externe

Gabriele Giannini (Dép. littératures françaises, Udem), Représentant du Doyen

## Résumé

Il est souvent dit que l'aristotélisme représente un renversement du platonisme. Or, une lecture de *Mét.* N.2 nous porte à croire qu'il s'agit moins d'un renversement que d'un dépassement. Cette thèse a l'ambition d'étudier ce dépassement selon un point de vue spécifique, celui de l'être en puissance. En effet, dans le deuxième chapitre du livre N de la *Métaphysique*, Aristote critique les platoniciens pour avoir cru que tous les étants seraient « un » s'ils ne réfutaient pas l'argument de Parménide selon lequel il est impossible de contraindre le non-être à être. Aristote identifie ensuite l'erreur fondamentale des platoniciens comme étant d'avoir dit que le non-être « est » et il suggère à la fin de N.2 que le principe que Platon cherchait était véritablement celui de l'être en puissance. Ainsi, faute d'avoir bien distingué les sens de l'être et du non-être, Platon aurait été incapable de penser la distinction entre être en acte et être en puissance, ce qui, selon Aristote, le condamnerait à rester un penseur de l'être en puissance, voire de l'être matériel. L'analyse portera d'abord sur l'importance du *Sophiste* pour le projet platonicien, car Aristote soutient que ce dialogue est le lieu où s'enracine l'erreur de son maître. Ensuite, nous démontrerons l'importance du non-être dans la conception aristotélicienne de l'être en puissance par une lecture des passages pertinents du livre Θ de la *Métaphysique*. Ayant établi que Platon intègre le non-être au sein de l'être dans le *Sophiste* et que l'être au sein duquel il y a non-être est l'être en puissance pour Aristote, nous serons à même de lire N.2 de près dans notre chapitre central, afin de libérer entièrement la conception aristotélicienne du non-être de celle de Platon. Enfin, notre dernier chapitre mettra en évidence à la fois les raisons pour lesquelles le principe « matériel » de Platon est insuffisant pour Aristote et les raisons pour lesquelles de toute façon, un principe premier ne peut jamais être une matière. Cela nous permettra de conclure que selon Aristote, les idées platoniciennes ne sont que des composés matériels, des êtres en puissance, voire de simples possibles.

**Mots-clés :** Philosophie grecque, Aristote, Platon, *dunamis*, puissance, potentialité, non-être, *Sophiste*, *Métaphysique*, matière, ontologie.

## Abstract

It has often been said that Aristotle's philosophy represents an overturning of Platonism. Yet, a close reading of the second chapter of Book N of the *Metaphysics* reveals that what we call an overturning might be closer to a surpassing. This thesis will explore this surpassing from a specific point of view, that of potential being. Indeed, in the aforementioned second chapter of Book N, Aristotle criticizes Platonists for having believed that all beings would form a single one if they did not refute Parmenides' argument against the being of non-being. Aristotle then situates the Platonists' fundamental mistake as having argued that non-being in some way « is ». However, Plato did not need to make non-being « be »; he simply needed to think the multiplicity of ways which being can be said. Only then would he have found the principle of multiplicity that he wanted : potential being (*dunamei on*). Hence, having failed to notice that being is said in many ways, he could never think « matter » through properly. This, according to Aristotle, condemns Plato to a thought of potential being and material being. In order to argue for this position, we will firstly establish the importance of the *Sophist* in the platonic project, for as we have said, Aristotle places the Platonist mistake squarely in this dialogue. Secondly, we will need to show how Aristotle's concept of non-being is central to his conception of potential being. We will do this by offering a close reading of the relevant passages of Book Θ of the *Metaphysics*. Having established in the first chapter that Plato does indeed integrate non-being into being in the *Sophist* and in the second that Aristotle considers being penetrated by non-being to be merely potential being, we can read N.2 with more precise knowledge of the platonic « error » and in turn liberate Aristotle's conception of non-being from Plato's ; the topic of our third chapter. Finally, in our fourth chapter we will show why platonic conceptions of matter can never be adequate for Aristotle and explore the consequences of not having properly distinguished actual being from potential being, namely all of Plato's principles are merely potential principles and not actual ones. Hence, we can conclude that for Aristotle, Plato's ideas and principles of being are composite potential beings, close to mere possibilities.

**Keywords** : Greek philosophy, Aristotle, Plato, *Dunamis*, power, potentiality, non-being, *The Sophist*, *Metaphysics*, matter, ontology.

## Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	iv
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Autour du <i>Sophiste</i> .....	19
I.1 : Mise en contexte, la définition de l'être par la puissance dans le <i>Sophiste</i> .....	19
I.2 Analyse de la définition.....	25
I.3 Le défi des eidophiles.....	31
I.4 La réfutation de la définition de l'être par la puissance dans <i>Topiques</i> VI.7.....	35
I.5 La puissance est-elle un propre de l'être ? <i>Topiques</i> V.9.....	47
II.1 : La transformation de la définition de l'être par la puissance à la puissance de communiquer dans le <i>Sophiste</i> .....	55
II.2 : Préfigurations des thèses du <i>Sophiste</i> dans les dialogues antérieurs et objections contre notre position.....	65
II.3 : La communication des genres dépend-elle de la définition de l'être par la puissance ? .....	90
II.4 Confirmation supplémentaire : l'ontologie du <i>Sophiste</i> répond aux critiques du <i>Parménide</i> .....	100
II.5 Le <i>Timée</i> et le <i>Sophiste</i> .....	111
Chapitre 2 : Autour de <i>Métaphysique</i> Θ.....	117
I.1 : La nature de l'être en puissance comme possibilité d'être et de ne pas être.....	117
I.2 Être en puissance et matière.....	135
II.1 La passivité de la matière et de l'être en puissance.....	160
Chapitre 3 : Autour de <i>Métaphysique</i> N.2.....	174
I.1 L'effet Parménide.....	174
I.2 : <i>Gigantomachie</i> méontologique : La lecture aristotélicienne du non-être platonicien.....	193
Chapitre 4 : Platon, penseur de l'être matériel ?.....	237
I.1 : La causalité matérielle dans le <i>Phédon</i> .....	237
I.2 Le principe matériel dans le <i>Timée</i> .....	248
I.3 : Le principe matériel du <i>Philèbe</i> .....	263
II.1 Platon, penseur de l'être en puissance.....	281
Conclusion.....	304
Bibliographie.....	327

## **Remerciements**

J'aimerais tout simplement remercier Monsieur Bodéüs de m'avoir donné la chance d'écrire cette thèse, Monsieur Dorion de m'avoir permis de la mener à terme, Ghyslain et Isabelle de m'avoir donné un coup de main avec mon français et enfin, j'aimerais remercier ma femme Claudia et mon petit Achille d'avoir subi ma présence/absence durant ces années. C'est grâce à vous, témoins du périple, qu'après le coup je ne pourrai dire : « rien n'aura eu lieu que le lieu. »

## Introduction

À l'origine de ce travail se trouve une discordance. Une discordance entre, d'une part, un passage de David Hume qui prétend que « There are no ideas, which occur in metaphysics, more obscure and uncertain, than those of *power, force, energy* or *necessary connexion*<sup>1</sup>. » À ce constat s'ajoute la méfiance généralisée envers la métaphysique qui accompagne l'ère contemporaine. D'autre part, on peut constater l'omniprésence du concept de puissance (*power*) dans à peu près toutes les recherches philosophiques sérieuses du 20<sup>e</sup> siècle ; il est présent à la fois dans la pensée de ceux<sup>2</sup> qui se réclament de la métaphysique comme dans celle de ceux<sup>3</sup> qui la critiquent, voire qui appellent son dépassement. Or, si ce principe métaphysique par excellence est si obscur et incertain, pourquoi alors serait-il un principe ou un outil conceptuel à l'œuvre chez tant de philosophes contemporains ? Il est vrai que Hume n'est pas un très bon lecteur d'Aristote, ni qu'il se donne vraiment la peine de comprendre ce que ses prédécesseurs scholastiques entendent par « puissance » et « énergie ». Il a posé d'emblée qu'on peut faire l'expérience de tout ce qui existe, et puisque nous ne pouvons pas faire l'expérience directement d'une puissance, alors c'est là tout simplement la réification d'une habitude de l'esprit ; une chimère des philosophes. À la façon des Mégariques donc, Hume nie la réalité ontologique de toute puissance qui n'est pas en acte et par conséquent il nie la causalité explicative qui fait passer quelque chose de t-1 à t-2. Pourtant, Aristote avait bien répondu aux Mégariques.

---

<sup>1</sup> Hume (2004, p. 38).

<sup>2</sup> Par exemple, Bergson, Deleuze, Taylor.

<sup>3</sup> Heidegger, Foucault, Derrida. Pour une revue de l'actualité de la pensée du Stagirite en général, cf. Berti (2011), (2005) et (1991).



En fait, Hume n'est pas le seul, on s'est moqué d'Aristote pour avoir utilisé la dyade de la puissance et de l'acte pour résoudre presque toutes les apories que le Stagirite a héritées de ses prédécesseurs<sup>4</sup>. Toutefois, on retrouve ce même concept opératoire aujourd'hui dans autant de disciplines, notamment en biologie<sup>5</sup> et en physique quantique<sup>6</sup>. L'être en puissance ou, comme nous l'entendons souvent, la potentialité est bel et bien un concept aristotélicien qui a fait fortune<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Lefebvre (2018, p. 359) énumère sommairement les lieux où la distinction entre acte et puissance vient résoudre des problèmes : « Le mouvement et le changement en général, mais aussi l'infini, la négation du vide, les problèmes des combinaisons chimiques et du rapport entre tout et partie en général, la définition de l'âme et du corps, et en éthique, l'intempérance, le paradoxe de l'apprentissage, la définition du bonheur, la différence entre vertu et science par exemple, sans compter les innombrables interventions de cette différence dans les traités biologiques au sujet de l'articulation des membre ou de l'hérédité. » Nous pouvons ajouter à cela : l'essence et le mode d'être des nombres, la réfutation du monisme de Parménide et du mobilisme d'Héraclite, l'être de la causalité matérielle, le fondement ontologique du principe de non-contradiction, l'unité de la substance... et nous en oublions.

<sup>5</sup> Par exemple, le spectre de la téléologie d'Aristote guette toujours la biologie comme un principe à dépasser qui s'avère à chaque fois indépassable. Cf. Bolduc (2018, p. 403 et 408). La téléologie étant liée à l'acte, sa contrepartie, la puissance est le plan qui se trouve dans la semence de la créature à devenir ; à savoir, celle-ci en puissance, ce que le biologiste M. Delbrück (1971, p.55) nomme la découverte par Aristote du principe de l'ADN : « In other words, if that committee in Stockholm, which has the unenviable task each year of pointing out the most creative scientists, had the liberty of giving awards posthumously, I think they should consider Aristotle for the discovery of the principle implied in DNA. »

<sup>6</sup> Citons quelques passages de *Physique et Philosophie* de Heisenberg (2007) : « On pourrait appeler [l'évènement atomique] une tendance objective ou une potentialité, dans le sens où l'entend Aristote. En effet, je crois que le langage utilisé par les physiciens lorsqu'ils parlent d'évènements atomiques, produit dans leurs esprits des concepts semblables au potentiel d'Aristote. Ainsi, les physiciens se sont acclimatés à parler des orbites des électrons non en tant que réalité mais comme une sorte de potentialité. » (p. 154) Plus tôt dans l'œuvre, Heisenberg affirmait que « [l]'onde de probabilité de Bohr, Kramers et Slater est une version quantitative du vieux concept de "*potentia*" issue de la philosophie aristotélicienne. Ce concept introduit quelque chose entre l'idée d'un évènement et un évènement actuel, une étrange réalité physique entre le possible et le réel. » (p. 15) Nous traduisons. Cf. aussi Heisenberg (2007, p. 134 et 137). Heisenberg suggère ainsi que l'ontologie ancienne, particulièrement celle d'Aristote, rend mieux compte de la réalité scientifique quantique que l'ontologie classique de Descartes et Newton. Ce n'est pas peu dire ; une compréhension adéquate de l'être en puissance aristotélicien pourrait servir de fondement ontologique pour la physique quantique. Et au dire de Heisenberg, elle le fait déjà, seulement de manière non-réfléchie.

<sup>7</sup> Voir aussi Simpson, Koons, J. Teh (2017), un recueil d'articles qui exposent l'enchevêtrement de la métaphysique aristotélicienne avec la science contemporaine et qui suggère d'autre part qu'une prise en compte explicite de certains concepts aristotéliciens pourrait résoudre certains problèmes de la science contemporaine.

Or, de l'être en puissance, que reste-t-il à dire ? En effet, après l'œuvre monumentale de Lefebvre<sup>8</sup>, les monographies entières consacrées au sujet dans les dernières années telles que celles de Beere<sup>9</sup>, Witt<sup>10</sup>, Makin<sup>11</sup>, Aubry<sup>12</sup>, Kosman<sup>13</sup>, sans compter l'œuvre à venir de Stephen Menn<sup>14</sup> qui consacre une partie importante à l'étude de  $\Theta$ , et l'ouvrage collectif<sup>15</sup> sur la *dunamis*, que pourrait-il rester à dire ? Et que dire des commentateurs des deux millénaires qui ont précédé le nôtre ?

Arrêtons-nous un peu sur l'œuvre de Lefebvre, car il est si exhaustif qu'on pourrait effectivement croire qu'il ne reste plus rien à dire sur la *dunamis*. À vrai dire, nous aurons l'occasion de discuter son texte à maintes reprises, puisqu'il commente presque tous les passages significatifs au sujet de la *dunamis*. L'œuvre de Lefebvre est d'ordre plutôt philologique au sens où il retrace, de manière encyclopédique, l'utilisation du terme *dunamis* (selon la locution *kata dunamin*) depuis Homère et les textes hippocratiques jusqu'à Aristote en passant par Platon. Or, puisque le côté philologique de la question a été adressé de manière magistrale par Lefebvre, nous avons choisi de concentrer nos analyses sur la logique interne de la critique aristotélicienne des principes platoniciens. C'est-à-dire que nous projetons ce travail principalement comme une reconstruction rationnelle et spéculative du chemin de pensée qu'aurait emprunté Aristote pour

---

<sup>8</sup> Lefebvre (2018).

<sup>9</sup> Beere (2009).

<sup>10</sup> Witt (2003).

<sup>11</sup> Makin (2006).

<sup>12</sup> Aubry (2006).

<sup>13</sup> Kosman (2013).

<sup>14</sup> Menn (à paraître).

<sup>15</sup> Crubellier, M. Jaulin, A et al. (2008).

arriver à la conclusion selon laquelle les idées platoniciennes ne sont que des possibles. En effet, nous cherchons moins (mais tout de même) à énoncer une vérité historique qu'à dégager la cohérence interne de la pensée aristotélicienne au sujet de l'être en puissance vis-à-vis de celle de Platon sur ce même sujet<sup>16</sup>. Cela dit, notre thèse s'insère néanmoins résolument dans la tradition de l'histoire de la philosophie, car notre argument cible la cohérence du principe de l'être en puissance avec les critiques qu'Aristote adresse à son maître, et ce dans les confins du système de la pensée du Stagirite telle que le *corpus* nous la livre. Ainsi, là où le travail de Lefebvre visait à expliciter ce qui distingue la *dunamis* aristotélicienne de toutes les conceptions de celle-ci qui l'ont précédée, notre travail expliquera en quoi cette *dunamis* unique dans la pensée grecque permet à Aristote de réfuter la pensée platonicienne des principes. Cela donnera à ce travail un aspect spéculatif assumé, car nous sortirons parfois de la positivité du texte donné afin d'imaginer, à partir des assises de la pensée aristotélicienne, une conversation entre les deux penseurs là où il n'y en a pas eu (ou que l'histoire ne nous en pas laissé de traces).

En outre, les conclusions de Lefebvre, loin d'invalidier ou de rendre redondantes les nôtres, contribuent à la pertinence de notre questionnement. Les conclusions auxquelles Lefebvre arrive sont les suivantes : d'une part, la grande originalité d'Aristote vis-à-vis de la pensée platonicienne de la *dunamis* est d'avoir montré l'importance de l'indétermination ontologique de la puissance<sup>17</sup> et d'autre part d'avoir élaboré, contre toute la pensée grecque qui le précède, une puissance « absolument dépourvue de dynamisme propre », à savoir d'avoir instauré une

---

<sup>16</sup> Parfois nous nous permettrons de raisonner avec Platon et Aristote et par conséquent nous nous éloignerons de la lettre du texte dans un style qui ressemble davantage à la philosophie analytique qui informe les œuvres anglophones. En ce sens nous sommes d'accord avec Crivelli (2012, p. 11-12) qui fait une distinction intéressante entre l'histoire des idées et l'histoire de la philosophie.

<sup>17</sup> Lefebvre (2018, p. 348).

« puissance à elle seule impuissante<sup>18</sup>. » Cette dernière conclusion permet à Aristote de surmonter tous les principes platoniciens en rendant possible la distinction entre puissance et acte. Au reste, la première conclusion informera notre travail d'une manière importante, car l'indétermination propre à la puissance qu'Aristote met au jour sera un axe important de la critique que celui-ci fait de la théorie tardive de Platon. En effet, une des nouveautés de notre travail sera de montrer précisément en quel sens il est nécessaire que la pensée aristotélicienne considère les idées platoniciennes comme de simples êtres en puissance. Ainsi, étant donné que Lefebvre ne met jamais explicitement en rapport le déclassement de l'être en puissance au livre Θ avec la critique que le Stagirite fait de la pensée de Platon issue du *Sophiste*, notre projet conserve toute son originalité.

En effet, plusieurs commentateurs<sup>19</sup> s'accordent pour dire que le *Sophiste* de Platon est à l'arrière-plan des analyses de Θ. Or, à notre connaissance, personne n'a encore tenté de démontrer exactement en quel sens la pensée de Platon sur l'être-puissance aurait pu avoir un effet sur l'être en puissance aristotélicien. C'est en nous intéressant à cette question que nous avons d'abord cherché des références directes au *Sophiste* dans le corpus aristotélicien, ce qui nous mena aux analyses formelles des *Topiques* qui occuperont une partie de notre premier chapitre. Mais le lieu le plus significatif de la lecture aristotélicienne du *Sophiste* nous a paru être, sans l'ombre d'un doute, le deuxième chapitre du livre N de la *Métaphysique*. Aristote y affirme sans ambages que l'erreur principale de Platon est d'avoir posé le non-être comme être, c'est-à-dire d'avoir soutenu que le non-être *est*. Et cette erreur qu'il commet au cœur de la partie

---

<sup>18</sup> Lefebvre (2018, p. 545).

<sup>19</sup> Beere (2009, p. 17) et Frede (1994, p. 181) viennent immédiatement à l'esprit. Makin (2006, p. xxviii) propose que la distinction entre l'acte et la puissance vient de celle de Platon entre possession et usage dans l'*Euthydème* 280b – 282a et dans le *Théétète* 197a sq, de même pour Menn (1994, p. 81-88).

ontologique du *Sophiste* est ce qui empêcha Platon de poser correctement le principe de la multiplicité qui est véritablement l'être en puissance. Nous avons alors établi un lien entre l'être en puissance, le non-être et la théorie tardive de Platon et c'est en principe la nature de ce lien que notre travail tentera d'élucider. Nous croyons qu'il ressortira de nos recherches une nouvelle manière de comprendre comment l'être en puissance aristotélicien a été élaboré dans son contexte platonicien et cela nous aidera à comprendre aussi exactement de quelle manière le *Sophiste* est à l'arrière-plan du livre Θ de la *Métaphysique*.

Nous suggérons donc l'hypothèse selon laquelle ce dialogue est à l'arrière-plan de Θ en tant que position à dépasser. En effet, là où le *Sophiste* intègre au sein de l'être l'indétermination propre au non-être et pose l'être lui-même comme une sorte de relatif, Aristote dans Θ met tout en place pour montrer que l'être au sein duquel il y a indétermination et non-être, à savoir l'être en puissance, est secondaire vis-à-vis de l'être qui est sans manque, déterminé, séparé<sup>20</sup> et complet dans sa fin : l'être en acte. Et dans la réfutation finale du platonisme qui culmine dans Θ.8, où l'être en acte sera posé comme l'être par excellence, antérieur dans tous les sens aux autres sens de l'être et par conséquent le seul mode d'être qui convient aux principes (*archai*), Aristote arrive à ce constat :

Si donc il y avait des réalités ou des substances du genre dont, dans leurs raisonnements dialectiques [*en tois logois*], parlent les partisans des idées, il y aurait quelque chose de beaucoup plus savant que la Science en soi, et quelque chose de beaucoup plus mobile que le Mouvement en soi, car *ces choses-là seraient plus actives que la Science en soi et que le Mouvement en soi, qui en sont seulement les puissances*<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Au sens où il est non-relatif.

<sup>21</sup> Θ.8 1050b 34 - 1051a 3 Trad. Tricot. Nous soulignons.

Ainsi, la question précise à laquelle tente de répondre cette thèse est la suivante : comment Aristote est-il arrivé à considérer les idées platoniciennes, ces entités parfaites et éternelles selon celui qui les professe, en tant que des êtres en puissance, voire de simples possibles<sup>22</sup> ? Il y a-t-il un lien entre la lecture aristotélicienne du *Sophiste*, le déclassement de l'être en puissance dans  $\Theta$  et l'impression qu'Aristote donne parfois qu'il voit les idées platoniciennes comme des potentialités et non comme des êtres en soi<sup>23</sup> ? Nous croyons que oui, et la réponse que nous tenterons de développer est celle-ci : les idées platoniciennes sont des potentialités parce que Platon n'a pas su poser correctement la question de l'être, autrement dit, il n'a pas su distinguer sa polysémie essentielle, restant ainsi prisonnier de la définition parménidienne de l'être<sup>24</sup>. Cela lui fit poser une partie de l'être, l'altérité, comme non-être et conséquemment, il introduit le non-être et l'indétermination au sein même de l'être (dans le *Sophiste*), c'est-à-dire de l'être *haplôs*. Or, pour Aristote, l'être au sein duquel il y a indétermination et non-être, *c'est précisément l'être en puissance*. C'est pourquoi en suivant un tel point de vue herméneutique nous sommes entraîné à considérer le livre  $\Theta$  de la *Métaphysique* comme le lieu où Aristote élabore une conception de l'être qui *dépasse* l'être en puissance, à savoir, *l'être au sens où Platon l'entend*. La critique qui en résulte est dévastatrice pour le platonisme, car ce sont les résultats de ce livre  $\Theta$  dont Aristote se servira dans le livre  $\Lambda$  pour démontrer que l'être en puissance ne peut être le mode d'être d'aucun principe et que les principes platoniciens par conséquent ne sont pas de bons principes. Cela témoigne d'ailleurs de

---

<sup>22</sup> Comme preuve du fait que ce passage est négligé par la littérature secondaire, Beere (2009) dans sa monographie sur  $\Theta$  n'en dit pas un mot, Makin (2006) dans son commentaire de  $\Theta$ , ne lui consacre qu'une demi-page, de même que Robin (1908, p. 63) et le passage n'a droit qu'à deux notes de bas de page dans le livre de Lefebvre (2018, p. 433, n.3 et page 362, n.1). Au contraire, notre thèse peut se lire comme un commentaire sur ce seul passage!

<sup>23</sup> Cf. B.2 997b 11-12 : « Les platoniciens, en créant leurs idées ne créent que des êtres sensibles éternels. » Trad. Tricot.

<sup>24</sup> À notre connaissance, cette réponse n'a pas encore été défendue dans la littérature secondaire.

l'importance cardinale qu'Aristote donne à la position ontologique élaborée dans le *Sophiste*. Cependant, comme nous aurons aussi l'occasion de le montrer, cette critique aristotélicienne ne s'applique pas seulement aux idées-puissances du *Sophiste*, mais à tout la théorie, tant que les idées sont conçues comme des attributs avec des contraires, comme le témoigne le passage de Θ.8 cité ci-haut. C'est cette piste de recherche que nous suivrons afin d'arriver à comprendre pourquoi le Stagirite laisse parfois entendre que les idées platoniciennes sont des « potentialités » et non des êtres en acte.

Pour soutenir notre hypothèse, nous allons premièrement montrer qu'il y a de bons indices chez Platon qui guident l'interprétation d'Aristote, ce n'est pas une interprétation fantaisiste de la part du Stagirite. Nous proposons donc pour notre premier chapitre une lecture serrée de la partie ontologique du *Sophiste*, qui propose que ce dialogue entame une transformation radicale des idées qui non seulement introduit le non-être en leur sein, mais rend celles-ci des matrices relationnelles. De plus, nous montrerons que l'introduction du non-être dans l'être nécessite, selon les exigences du système aristotélicien, une conception de l'être compris comme puissance. Ainsi, nous argumenterons en faveur de la position selon laquelle sans l'être entendu comme puissance, la théorie de la *sumplokê eidôn* n'est pas possible. Nous montrerons en outre que la définition de l'être par la puissance est vue par Aristote d'abord comme un simple moment dialectique, mais que les conséquences de cette définition, telles qu'elles sont intégrées dans la théorie de la communication des formes et du non-être, mènent Aristote à l'opinion plausible selon laquelle l'être est pour Platon un relatif. Aussi, nous aurons l'occasion de montrer comment la relation entre les concepts de puissance et d'idée qui précède le *Sophiste* nous prépare à voir ce dialogue comme le moment charnière d'un développement qui

était en branle depuis les premiers dialogues ontologiques (le *Phédon*, le *Phèdre* et même la *République*) et qui déterminera le schème général qui mènera au *Philèbe* et aux doctrines non écrites. Ainsi, ce premier chapitre établira la prémisse selon laquelle Platon introduit effectivement le non-être dans l'être dans le *Sophiste* et que cette nouveauté aura des conséquences profondes sur la pensée platonicienne qui suivra ce dialogue.

C'est l'étude de l'être en puissance proprement aristotélicien qui occupera notre deuxième chapitre. Cela s'impose, car pour bien cerner la manière dont Aristote comprend le moment platonicien du *Sophiste*, nous devons être en mesure de comprendre ce qu'il entend par son propre concept de l'être en puissance. Tout d'abord, à l'occasion d'une lecture de  $\Theta.3$ , nous offrirons une interprétation qui tente de dénouer quelques nœuds conceptuels entre la puissance et ses concepts apparentés : l'être en puissance comme sujet des contraires, comme la matière, comme possible, comme principe du mouvement, etc. Mais surtout nous tenterons de déceler les traits distinctifs qui font que l'être en puissance n'est pas digne d'être le mode d'être des principes fondamentaux de l'être. C'est, à notre avis, la présence du non-être en tant que proprement non-être, soit comme privation, au sein de l'être qui donne à l'être en puissance son « essence », celle d'être « indéterminé ». C'est-à-dire que l'être en puissance, étant marqué par le non-être, oscille constamment entre l'être et le non-être, rendant en cela possible le mouvement. Or, cette oscillation est épuisante et par conséquent l'être en puissance devient la marque de l'être corruptible en tant que tel. Il s'avère donc que si Platon intègre le non-être au sein de ses idées, celles-ci seront alors nécessairement corruptibles. Elles ne peuvent ainsi pas prétendre à être un quelconque principe, car pour Aristote les principes doivent être incorruptibles.



La suite de notre deuxième chapitre nous donnera l'occasion de lire  $\Theta$  à la lumière de cette conception de l'être en puissance. Elle nous fera voir principalement que la puissance « voulue » par Aristote pour le projet de  $\Theta$  (*boulometha nun*), n'est pas la puissance que possède la matière pour être informée<sup>25</sup> qui est en elle-même toujours rattachée à un mouvement possible, mais bien la puissance propre à la forme de passer à l'acte sans qu'il y ait mouvement<sup>26</sup>. Nous rapprocherons donc nos analyses de  $\Theta.1$  et de  $\Theta.6$  des puissances premières et secondes du *De anima* II.5 afin de démontrer en quoi un tel concept de la puissance *ou kata kinesin* est précisément ce dont a besoin Aristote pour élaborer son concept de l'être en acte ; ce dernier étant le concept requis par Aristote à la fois pour dépasser le platonisme et pour poser son propre principe ultime. Le deuxième chapitre établira donc la prémisse selon laquelle pour Aristote, l'être qui est indéterminé à cause du non-être qui lui est inhérent (la privation, *steresis*), est l'être en puissance. Ainsi, étant donné que nous avons établi dans notre premier chapitre que c'est précisément cela (introduire le non-être dans l'être) qu'accomplit Platon dans le *Sophiste*, nous serons en mesure de soutenir à la fin de notre deuxième chapitre que l'être *haplôs* selon Platon s'apparente plutôt à ce qu'Aristote entend en  $\Theta$  comme l'être en puissance.

Puisqu'à la conclusion de notre deuxième chapitre il sera manifeste que l'interprétation du non-être est fondamentale dans l'élaboration de l'être en puissance, nous passerons naturellement à l'étude d'une des critiques les plus soutenues qu'a formulée le disciple à l'égard du projet global de son maître : la critique du non-être platonicien dans N.2. Dans ce texte polémique, Aristote dit précisément que la raison pour laquelle Platon n'a pas bien posé le

---

<sup>25</sup> Contre Anagnostopoulos (2011).

<sup>26</sup> Avec Gill (1989) et Kosman (2013).

principe de l'origine de la multiplicité est de n'avoir pas bien posé le non-être. En fait, en envoyant « promener » le non-être en tant que tel dans le *Sophiste*, Platon s'est enlevé les moyens de penser l'être en puissance, car celui-ci et la matière sont tous les deux pénétrés de non-être. N'avoir pas bien pensé le non-être empêche donc Platon de distinguer l'être au sein duquel il y a du non-être (l'être en puissance) et l'être pur et non mélangé avec le non-être (l'être en acte). Or, l'incapacité de Platon à bien penser cette distinction le contraint à défendre une conception de l'être univoque qui contient à la fois les caractéristiques de l'être en puissance *et* celles de l'être en acte. On soulèvera l'importance du non-être dans la critique aristotélicienne des principes platoniciens dans la *Métaphysique*. En effet, Aristote dit que c'est *parce qu'il n'a pas bien identifié le non-être* que Platon n'a pas su bien cerner le principe de la multiplicité des êtres : l'être en puissance. Cela confirme notre présupposition selon laquelle une compréhension adéquate du non-être est nécessaire à l'élaboration du concept de l'être en puissance.

Ainsi, dans ce troisième chapitre, nous étudierons les conceptions aristotélicienne et platonicienne du non-être, afin de voir les raisons pour lesquelles Platon s'est égaré. Cela nous amènera d'abord à étudier le sens précis de l'assertion d'Aristote selon laquelle Platon est resté prisonnier de l'ontologie parménidienne et ensuite à voir en quel sens Platon ne pense pas vraiment le non-être, mais faute d'avoir bien distingué les sens de l'être, pose un de ceux-ci comme étant le non-être, soit le relatif. Nous aurons aussi l'occasion de comparer les théories méontologiques des deux penseurs afin de déterminer, s'il y a lieu, ce qu'Aristote doit à Platon dans sa propre conception du non-être. De ce chapitre il ressortira deux points : d'une part, que la conception aristotélicienne du non-être est absolument novatrice face à celle de Platon et d'autre part, que cette différence entre les conceptions du non-être par les deux penseurs a de grandes

implications pour la compréhension de la critique que le Stagirite adresse à son maître. Cette différence serait même l'origine de l'insatisfaction d'Aristote par rapport aux principes de Platon.

Pour soutenir davantage les résultats de notre troisième chapitre, le quatrième chapitre passera en revue les critiques précises qu'Aristote adresse aux principes « matériaux » de Platon. Nous lirons donc les passages pertinents des dialogues où Aristote semble identifier une cause matérielle à l'œuvre, notamment le *Phédon*, le *Timée* et le *Philèbe*. Nous verrons ainsi les raisons précises pour lesquelles Aristote rejette, en tant qu'il est insuffisant, le principe matériel de Platon. Par exemple, Aristote sera sensible à la tentative de Socrate dans le *Phédon* de penser le devenir, mais en fin de compte il ne trouvera aucune trace explicite d'une causalité matérielle. Cela le portera à dire que selon Socrate, les idées mêmes sont les causes de la génération et de la corruption. Or, puisque selon le système du Stagirite la cause de la génération et de la corruption c'est bien la matière, l'équivalence entre l'idée et la matière doit se faire dans l'esprit d'Aristote. Ensuite, nous examinerons l'équivalence qu'Aristote lui-même pose entre la *khôra* du *Timée* et son propre concept de matière et les raisons pour lesquelles finalement la *khôra* n'est pas le concept platonicien qui répond à la matière aristotélicienne, même si celles-ci partagent des attributs en commun. Enfin, nous démontrerons que l'illimité du *Philèbe* n'est pas non plus à même de servir comme concept adéquat de la matière pour Aristote, pour la simple raison que celui-ci est, au mieux, la matière de la catégorie de la quantité. Cet excursus vers le *Philèbe* nous mènera à la thématique qui va clore ce travail : celle de l'incapacité du principe matériel des platoniciens à effectivement rendre compte de la multiplicité dans l'être. Cela, au sens où la

dernière « matière » platonicienne, la dyade indéfinie, est en fin de compte un accident de la matière quantitative et un élément des idées.

Enfin, la dernière critique d'Aristote à l'égard de Platon au sujet de la « matière » est celle d'avoir été trop quantitative<sup>27</sup> et par là pas un principe matériel du tout. En effet, dans les analyses qui semblent viser la théorie tardive de Platon, Aristote arrive à dire que les nombres sont au mieux un accident et une mesure de la matière et non la matière elle-même<sup>28</sup>. Ainsi, en explicitant les textes où Aristote élabore sa conception du nombre, nous arriverons à voir une raison de plus pour laquelle les idées ne sont que des êtres en puissance : les nombres eux-mêmes seraient des êtres en puissance. Conséquemment, si les éléments des idées sont eux-mêmes des êtres en puissance, alors les idées ne pourront être autrement. Pour soutenir davantage notre position nous parlerons ensuite de l'héraclitisme de Platon, de la nature semblable de la séparation des nombres et de l'ecthèse des idées, avant de passer à une lecture du passage de  $\Theta$  au sujet des idées-puissances cité plus haut.

Finalement, n'ayant pas bien posé la polysémie de l'être, Platon ne pouvait faire autrement, pour rendre compte du monde ici-bas, du mouvement et du discours, que d'intégrer l'indétermination et le non-être au sein d'un concept de l'être univoque. C'est là poser l'être en puissance comme l'être tout court et c'est cela que la pensée aristotélicienne du principe, qui culmine dans la pensée se pensant elle-même, se proposera de dépasser dans le livre  $\Theta$  de la *Métaphysique*. Cela aura pour conséquence, entre autres, de rendre tous les principes

---

<sup>27</sup> A.9 992b 1-3.

<sup>28</sup> N.5 1092b 24.

platoniciens incapables de jouer leurs rôles parce qu'ils ont tous part à l'indétermination étant eux-mêmes composés et pénétrés de non-être comme Platon l'établit dans le *Sophiste*.

Avant de passer au corps du travail, disons quelques mots sur le rapport entre Platon et Aristote et sur la lecture du maître par le disciple puisque notre travail en fait grand cas. La relation d'Aristote à ses prédécesseurs a fait couler beaucoup d'encre, et surtout au sujet de sa lecture de Platon<sup>29</sup>. Nous aurons souvent l'occasion de le répéter, mais notre but n'est aucunement d'évaluer la justesse et la pertinence des interprétations d'Aristote. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt de voir précisément comment le Stagirite se sert de ses interprétations pour élaborer ses propres positions. C'est-à-dire que nous voulons retracer les raisons pour lesquelles Aristote arrive à croire que Platon est un penseur de l'être en puissance et nous voulons expliciter la cohérence de celles-ci au sein de pensée du Stagirite. La question de savoir si Platon était effectivement un tel penseur ne nous occupera pas, ni celle de la justesse objective des interprétations d'Aristote. D'ailleurs, toutes les critiques et tous les reproches faits à Platon au cours de ce travail sont faits entièrement dans l'optique des exigences du système aristotélicien. Nous ne prenons pas parti dans les maints débats entre les deux penseurs que nous soulèverons et nous demeurons aussi neutre que possible dans la mesure où il est possible de rester neutre dès lors que nous exposons la cohérence de la critique aristotélicienne de son maître.

---

<sup>29</sup> Presque tous les commentateurs ont leur mot à dire, mais les deux plus grands ouvrages à ce sujet, demeurent ceux de Cherniss (1944) et de Robin (1908). Notons aussi plus récemment Lefebvre (2013), Couloubaritsis (2008) et Dixsaut (2004). C'est encore, comme souvent dans ce travail, avec l'article de Lefebvre que nous avons le plus d'affinité.

Pour Aristote, il n'y a qu'un seul juge de la justesse d'une interprétation et c'est la vérité de la chose en question<sup>30</sup>. Par exemple, si Aristote est arrivé à la position selon laquelle les objets mathématiques sont des êtres en puissance, alors il jugera et lira les arguments de Platon qui posent les objets mathématiques au fondement de son ontologie à partir du point de vue de la vérité (évidemment, à son avis). Ainsi, même si Platon ne soutient pas que le nombre possède le mode d'être de la matière, Aristote étant venu à cette conclusion lira Platon comme si c'était le cas et il déduira les conséquences qui en découlent nécessairement ; que les idées sont des composés par exemple. Un autre exemple est celui de l'identification du vide avec le non-être et la matière. Platon ne dit jamais une telle chose, mais les analyses d'Aristote le poussent à poser une matière première, absolument dénudée de toute propriété et séparée en acte comme étant un vide. Voyant un tel concept à l'œuvre dans le *Timée* (la *khôra*), Aristote l'identifie naturellement à son propre concept du vide. Il en va de même pour les interprétations des physiciens ; qu'Héraclite n'ait jamais parlé de *on dunamei* n'a aucune importance pour Aristote. C'est ce que l'Éphésien aurait dû dire s'il avait voulu sortir de ses absurdités<sup>31</sup>. C'est là, pour les interprètes modernes, l'origine de plusieurs interprétations inacceptables de la part d'Aristote.

---

<sup>30</sup> « Amicus Plato, magis amica veritas » lit-on dans la traduction latine de l'*Éthique à Nicomaque* I.4 1096a 11-17. Cf. *Métaphysique* A.8 989a 31-32 Trad. Tricot : « Passons à Anaxagore. On pourrait supposer qu'il reconnaît deux éléments, et cette supposition s'accorderait au mieux avec une raison que lui-même n'a pas articulée, mais à laquelle il se fût inévitablement rallié, si on l'y avait amené (μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἡκολούθησε μὲντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν). » *Métaphysique* A.8 989b 4-5 va dans le même sens : « Cependant, si on suivait le raisonnement d'Anaxagore, en *formulant distinctement ce qu'il a l'intention de dire* (ὁμῶς εἴ τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν). » Trad. Tricot, nous soulignons. Cette méthode de lire ses prédécesseurs peut aussi s'appliquer à Platon.

<sup>31</sup> Lefebvre (2013, p. 310) : « La lecture aristotélicienne procède en explicitant ce qu'un auteur a « voulu dire » sans l'« articuler clairement », en déduisant à partir de ses propres principes ce qu'il aurait dû dire sans le faire, en reconstituant une genèse des notions à partir de leur analyse, mais elle n'en conserve pas moins des bases dans la pensée ou le texte interprété. »

De plus, l'analogie de fonction est beaucoup plus importante pour Aristote que l'identité du vocabulaire<sup>32</sup>. Pour ce dernier, si un principe répond à un même problème, alors c'est le même principe. Par exemple, puisque la *khôra* tente de répondre au problème de la transmutation des éléments, et que la matière aristotélicienne fait de même, alors Aristote se croit entièrement justifié de nommer la *khôra* la « matière » de Platon. C'est le mérite explicatif du concept qui domine dans l'esprit d'Aristote et non la nomenclature de ses prédécesseurs. Cherniss le voit très bien : « In all of this there is no intimation of two different principles, two *kinds* of « the great and the small, » or of a difference of kind or function in « the great and the small, » the *apeiron*, and the « receptacle » of the *Timaeus*; they are all identified with *hulê* in Aristotle's sense of the material substrate *and their shortcomings are measured by the requirements of that conception*<sup>33</sup>. » En effet, même Marwan Rashed, qui est d'autre part un interprète impeccable, s'étonne qu'Aristote juge Démocrite et Empédocle selon son propre système et non le leur<sup>34</sup>. C'est là oublier qu'Aristote n'est pas un historien qui tente de restituer soi-disant objectivement la pensée de ses prédécesseurs, mais un philosophe qui cherche la vérité<sup>35</sup>.

Enfin, au sujet des *agrapha dogmata* de Platon, nous adopterons aussi la voie médiane. C'est-à-dire que nous ne ferons pas du témoignage d'Aristote au sujet de la théorie tardive de

---

<sup>32</sup> Lefebvre (2013, p. 316).

<sup>33</sup> Cherniss (1944, p. 123). Nous soulignons.

<sup>34</sup> Par exemple, *De la génération et la corruption* (Trad. Rashed, p. 145 n.2) : « Il montre ici combien peu il [Aristote] se soucie de juger les Atomistes à l'aune de leurs propres critères. C'est la théorie (aristotélicienne!) des affections qualitatives qui lui fournit le cadre de sa critique. »

<sup>35</sup> Brisson (1993, p. 488-489). Brisson reconnaît qu'Aristote est avant tout un philosophe et non un historien de la philosophie. Et comme le voit justement Bodéüs (1993, p. 239-240), ce n'est pas pour disculper Aristote que l'on soutient cela, c'est plutôt dans l'optique de chercher dans la bonne direction les raisons pour lesquelles Aristote propose des interprétations qui souvent ne suivent pas la lettre du texte.

Platon une pure fiction de l'esprit aristotélicien comme le fait Cherniss<sup>36</sup>, ni, en sens inverse, ne trouverons-nous dans le témoignage d'Aristote la clé de voûte du système de Platon<sup>37</sup>, voire la vérité des dialogues. Notre position se range aux côtés de celles de Sayre<sup>38</sup> et de Lefebvre<sup>39</sup>. Ces derniers soutiennent qu'Aristote n'inventerait pas une doctrine de toute pièce afin de la critiquer longuement, mais il n'est pas non plus le seul témoin d'une théorie ésotérique de Platon gardée volontairement secrète par ce dernier.

Cela dit, à considérer le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Philèbe*, nous pouvons voir qu'il y a des traces de cette théorie « finale » dans ces dialogues et que par conséquent, ce n'est pas une théorie nécessairement ésotérique et secrète. Autrement dit, nous refusons à la fois qu'Aristote ait tout inventé, et que son interprétation soit la clé de l'achèvement du système platonicien. Nous prendrons donc Aristote comme un témoin privilégié d'une théorie (ou une interprétation) tardive des formes que Platon n'a soit pas voulu mettre à l'écrit, ou soit n'a pas eu le temps. Ainsi, comme Sayre et Lefebvre, nous penchons vers l'opinion que la différence de vocabulaire entre les dialogues et les théories non-écrites ne doit pas brouiller la piste de recherche qui consiste à y voir un seul platonisme et non deux pensées sans aucun lien. C'est Aristote lui-même qui nous donne raison de croire que la doctrine « non-écrite » et les dialogues, malgré la différence de vocabulaire, parlent de la même chose : « Bien qu'il désigne ce qui permet la

---

<sup>36</sup> Cherniss (1944, *passim*) suivi par Brisson (1993). Bien que Brisson (1993, p. 489 n.1) suive Cherniss en principe, il admet tout de même que « l'agressivité de Cherniss, qui ne se prive pas de considérer comme intentionnelles les interprétations tendancieuses d'Aristote, a malheureusement détourné de lui un certain nombre de lecteurs, qui pour cette raison restent insensibles à la justesse de ses analyses, à la validité de ses conclusions et surtout à l'ampleur des conséquences qu'elles entraînent. » On ne pourrait mieux le dire, mais nous ajouterons à cela que sa lecture et son interprétation sont selon nous irrémédiablement compromises par le fait qu'il perçoit Aristote comme malicieux, voire malhonnête.

<sup>37</sup> Robin (1908, *passim*), suivi par Gaiser (1980).

<sup>38</sup> Sayre (2005, p. 12-13).

<sup>39</sup> Lefebvre (2013, p. 310).



participation d'une manière différente dans cet ouvrage [le *Timée*] et dans ce qu'on appelle les doctrines non-écrites, néanmoins il a déclaré que le lieu et l'emplacement c'est la même chose<sup>40</sup>. »

---

<sup>40</sup> *Physique* IV.2 209b 14-16 Trad. Pellegrin. «Ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. »

## Chapitre 1 : Autour du *Sophiste*.

### I.1 : Mise en contexte, la définition de l'être par la puissance dans le *Sophiste*.

On trouve, au tout début du livre Θ de la *Métaphysique*, une phrase qui a fait couler beaucoup d'encre : « La puissance et l'acte s'appliquent à plus de choses que les choses dites seulement selon le mouvement<sup>41</sup>. » Or, au cœur du *Sophiste*, Platon insère le mouvement dans l'être total précisément par l'entremise des puissances d'agir ou de pâtir. À l'*ousia* même, dit l'Étranger, appartiendra une sorte de mouvement, car en étant connue, elle pâtit. Il est ainsi implicitement accepté par Théétète et l'Étranger d'Élée que l'attribution d'une puissance à un être lui confère nécessairement un minimum de mouvement et par conséquent un minimum d'être. Dès lors, rien de ce qui *est* n'échapperait au mouvement, même les genres suprêmes, car ils ont la puissance de communiquer les uns avec les autres et peuvent être connus. Nous voyons donc qu'Aristote dans le livre Θ se positionne d'emblée contre une thèse fondamentale du *Sophiste*, à savoir que l'attribution d'une puissance à une chose implique que celle-ci soit nécessairement dans le mouvement<sup>42</sup>. Ainsi, si le livre Θ est une réponse au *Sophiste*, nous devons expliquer en quel sens la puissance aristotélicienne peut être attribuée à quelque chose sans pour autant l'impliquer dans le mouvement, alors que la puissance chez Platon semble nécessairement impliquer le mouvement<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Θ.1 1046a 1 : « ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. » Notre traduction.

<sup>42</sup> Nous notons ceci (superficiellement) seulement à valeur d'indication et de guide pour notre questionnement, car Aristote et Platon n'utilisent ni « *kinesis* » ni « *dunamis* » dans le même sens. Par conséquent les formules dans les deux cas signifieront des choses bien différentes.

<sup>43</sup> *Sophiste* 248e Trad. Nestor L. Cordero : « Et dans la mesure où elle [la réalité existante] (τὴν οὐσίαν) ne peut que pâtir lorsqu'elle est connue, elle sera donc mue. »

Mais il y a davantage d'indices. Pour Aristote, l'*ousia* est fondamentalement un composé de matière unifié selon la règle (*logos*) de l'*eidos*. Aristote arrive à ce constat en Z.17 et le confirme en H.6. Or, la conclusion de H.6 est à notre avis plus complète, car par l'explication de la matière comme être en puissance d'une forme spécifique et celle de la forme comme être en acte d'une matière spécifique, Aristote arrive à une conception de l'unité de l'être où s'évanouit le problème de la participation ou de la juxtaposition : « Chaque chose particulière est en effet *une* et ce qui est en puissance et ce qui est en acte font *un* en un sens, de sorte qu'il n'y a pas ici d'autre cause que ce qui, en tant que moteur, fait passer de la puissance à l'acte.<sup>44</sup> » On doit dès lors se poser la question suivante : si, pour Aristote, l'être (*ousia*) est en quelque sorte des matières passives unifiées par une forme active, est-il aussi compris comme étant nécessairement impliqué dans le mouvement ? Cela le rapprocherait sans doute d'une position platonicienne proche de celle du *Sophiste*. En effet, comprendre l'*ousia* comme l'unité de la forme active et de la matière passive rappelle immédiatement la définition de l'être que donne l'Étranger dans le *Sophiste* de Platon : « Je dis que ce qui possède une puissance, quelle qu'elle soit, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturellement pareille, soit de pâtir [...] tout cela, je dis, existe réellement<sup>45</sup>. » Et il conclut : « Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance<sup>46</sup> ». En revanche, nous savons que pour Aristote l'être en puissance n'est pas l'être absolument (*haplôs*) et par soi, de même que l'être dit selon la puissance et l'acte n'est qu'une des manières de parler de l'être selon sa polysémie quadripartite. Nous savons aussi qu'il débute Θ en posant l'existence d'un sens du terme *dunamis* qui n'implique pas le mouvement. Aristote élaborerait-il un sens de la puissance n'impliquant pas le

<sup>44</sup> H.6 1045b 20-24 Trad. Pierre-Marie Morel.

<sup>45</sup> *Sophiste* 247e Trad. Nestor L. Cordero.

<sup>46</sup> *Sophiste* 247e Trad. Cordero : « τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. »

mouvement précisément pour réfuter certaines conclusions du *Sophiste* ? C'est ce que nous aurons à voir.

Aristote commente directement le *Sophiste* plusieurs fois<sup>47</sup> dans ses écrits conservés, mais il aborde la thématique et les idées du *Sophiste* (le non-être, l'être comme relatif, l'indétermination, l'être comme puissance) régulièrement au sein du *corpus* physique et métaphysique. En effet, la nature de la discussion ontologique dans le *Sophiste* est telle que certains commentateurs<sup>48</sup> ont envisagé la possibilité que ce dernier dialogue ait été écrit en connaissance des idées d'Aristote<sup>49</sup>. Bien entendu, il est impossible de défendre une telle thèse avec le peu de preuves que l'on a à ce sujet. Quoi qu'il en soit, il est à notre avis plus raisonnable de chercher dans la pensée d'Aristote les traces des intuitions platoniciennes plutôt que de postuler invraisemblablement une influence considérable et invraisemblable de la part du disciple sur son maître ; d'autant plus que le disciple en viendra à critiquer la théorie des idées issue du *Sophiste* encore plus sévèrement que celle, plus classique, du *Phédon* et de la *République*.

---

<sup>47</sup> *Topiques* VI.7 146a 21-32 et V.9 139a 4-7 mentionnent explicitement la définition de l'être par la puissance alors que *Métaphysique* N.2 fait allusion au lieu où Platon a dit que le non-être « est ». Or, si l'on accepte que ce dernier passage soit une référence directe au *Sophiste*, il faudrait ajouter *Physique* I.3 187a 1-7 et I.9 191b 35 à 192b 3 à cette liste, car il est question du non-être platonicien en termes très proches de ceux de N.2. De plus, *Métaphysique* Z.4 1030a 25-26 et E.2 1026b 14 sont des références probables au *Sophiste* de même que K.8 1064b 30, *De l'interprétation* 11 21a 33, *Rhétorique* II.24 1402a 5. Enfin, deux passages des *Réfutations sophistiques* visent aussi le *Sophiste* : 5, 167a 7-10 et 25, 180a 32. Ces références nombreuses, la plupart au sujet de l'affirmation platonicienne du non-être, témoignent à notre avis, de l'étonnement d'Aristote vis-à-vis de cette décision de Platon.

<sup>48</sup> Siebeck (1896). Heidegger (1997) soulève brièvement l'hypothèse pour ensuite la laisser de côté comme une spéculation inutile.

<sup>49</sup> De même pour Felice Tocco (1876), pour qui le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Philèbe* sont des polémiques contre Aristote ou encore des dialogues qui prennent en compte les critiques d'Aristote adressées à son maître.

Tout d'abord, nous présenterons notre lecture de la partie ontologique du *Sophiste* afin de voir comment Platon arrive à poser l'être-puissance. Ensuite, nous étudierons les raisons explicitement formelles et logiques pour lesquelles Aristote ne peut accepter la définition de l'être par la puissance. Ainsi, après un rappel de l'argument du *Sophiste* qui mène à la célèbre définition, nous analyserons, sous le point de vue de la réfutation formelle, les arguments qu'apporte Aristote contre la définition de l'être par la puissance qui se trouvent dans les *Topiques* V.9 et VI.7.

Passons donc à la partie centrale du *Sophiste* de Platon. La définition de l'être par la puissance d'agir et de pâtir survient dans les sillages du « combat des géants<sup>50</sup> » (γγαντομαχία) entre ceux qui « tirent vers la terre tout ce qui se trouve dans le ciel » et ceux qui « protégés depuis les hauteurs de l'invisible affirment [...] que la réalité existante réside dans certaines formes intelligibles et incorporelles. » Il s'agit du combat entre des matérialistes grossiers et des partisans extrêmes des idées qui cherchent à définir l'être (*ousia*) de manières diamétralement opposées<sup>51</sup>. L'Étranger d'Élée et Théétète se retrouvent face à cette bataille après avoir tenté de « capturer » (c'est-à-dire, cerner) la définition du sophiste (l'homme) par la méthode de la division (διαίρεσις). Cependant, chemin faisant, ils se heurtent à une difficulté redoutable : afin de définir le sophiste comme une sorte d'illusionniste<sup>52</sup>, ils doivent admettre l'existence de quelque chose qui semble être, mais qui n'est pas réellement ; autrement dit, ils doivent admettre l'existence du faux et du non-être. Cela les amène à commettre un « parricide<sup>53</sup> » contre

---

<sup>50</sup> *Sophiste* 246a-c Trad. Nestor L. Cordero.

<sup>51</sup> Cf. Crivelli (2012, p. 86).

<sup>52</sup> *Sophiste* 236c.

<sup>53</sup> *Sophiste* 241d.

Parménide, qui avait introduit, de manière tout à fait convaincante dans la pensée grecque, l'impossibilité « qu'il y [ait] des choses qui ne sont pas<sup>54</sup>. »

Or, voilà que l'Étranger et Théétète sont forcés, à cause du sophiste, d'admettre qu'il y a effectivement du faux, c'est-à-dire, du non-être, autrement il serait impossible de définir cet homme élusif. Enfin, à force de soulever des bizarreries au sujet du non-être, l'Étranger et Théétète arrivent à croire que non seulement le non-être, mais le concept de l'être lui-même n'est pas plus limpide. Ainsi, avant de se poser la question de l'être du non-être, il faut tout d'abord se poser la question de l'être : « Le sujet le plus important et qui est originel<sup>55</sup>. » Ensuite, après un court échange qui ne va pas sans rappeler les déductions de Parménide lui-même dans la deuxième partie du dialogue qui porte son nom, où il est déclaré que la conception parméniennienne de l'être « se trouve acheminée vers des milliers d'autres impasses infranchissables<sup>56</sup> », les interlocuteurs sont amenés à considérer les opinions extrêmes des « somatistes » et des « eidophiles<sup>57</sup> ».

Les somatistes sont des barbares métaphysiques (en contraste avec les eidophiles qui sont civilisés<sup>58</sup>) qui soutiennent la position que « tout ce qui n'est pas susceptible d'être étreint par les mains, n'existe absolument pas<sup>59</sup>. » Ils définissent tout simplement l'être (*ousia*) comme corps. Étant incapable de croire qu'un penseur sérieux nierait l'existence des vertus, qui pourtant ne

---

<sup>54</sup> Frg. 7 DK. Cité dans le *Sophiste* dans la traduction de Nestor L. Cordero.

<sup>55</sup> *Sophiste* 243d Trad. Cordero.

<sup>56</sup> *Sophiste* 245e Trad. Cordero. Il y a donc deux « parricides » dans le *Sophiste* : 1. L'affirmation qu'il y a du non-être et 2. La conception de l'être même de Parménide apparaît comme insoutenable.

<sup>57</sup> Les deux termes pris au sens étymologique dans le sens de « ceux qui croient que seuls les corps sont réels » et « les amis des formes ».

<sup>58</sup> *Sophiste* 246c « ἡμερώτεροι ».

<sup>59</sup> *Sophiste* 247c Trad. Nestor L. Cordero. À rapprocher des incultes du *Théétète* 155e.

peuvent être étreintes par les mains et ne sont pas « corporelles », l'Étranger leur propose d'accepter la définition de l'être par la puissance d'agir ou de pâtir pour donner un minimum de vraisemblance à leur position. Mais l'Étranger et Théétète ne se font pas d'illusions ; ils savent qu'un vrai somatiste n'accepterait pas leur hypothèse<sup>60</sup>. Il la leur propose néanmoins (et par la parole de Théétète, ils acceptent), afin de poursuivre le dialogue dans une direction ontologique<sup>61</sup>. La définition est donc au centre d'un argument dialectique qui est le contraire de l'homme de paille, où l'Étranger adoucit la thèse extrême afin de trouver un point commun.

Citons l'hypothèse<sup>62</sup> en entier :

Je dis que ce qui possède une puissance, quelle qu'elle soit, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturellement pareille, soit de pâtir – même dans un degré minime, par l'action de l'agent le plus faible, et même si cela n'arrive qu'une seule fois – tout cela, je dis, vraiment est. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance<sup>63</sup>.

Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἄν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὥς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

Avant d'analyser ce passage de plus près, notons que son rôle et son importance sont toujours contestés par les spécialistes. En effet, certains voient dans ce passage un moment charnière et transformateur de la pensée de Platon<sup>64</sup>, alors que d'autres n'y voient rien de nouveau, l'essentiel ayant été préfiguré dans d'autres dialogues comme le *Phèdre* et la

<sup>60</sup> *Sophiste* 247c. Platon ne se pose pas la question de l'existence ou l'inexistence de la vertu dans le *Sophiste*. Il tient son existence pour acquise.

<sup>61</sup> Qui ne traite pas de l'existence ou pas *de fait* des vertus, mais de la possibilité même de la vertu. Il serait peut-être pertinent de voir à l'œuvre ici une différence entre l'être (quelle définition de l'être rend l'existence des vertus possible) et l'étant (qu'est-ce que la vertu?).

<sup>62</sup> C'est effectivement seulement une hypothèse : « Peut-être, plus tard, cela apparaîtra différent, aussi bien à nous-mêmes qu'à eux. Pour le moment, que cela reste accordé entre eux et nous. » *Sophiste* 247e Trad. Nestor L. Cordero.

<sup>63</sup> *Sophiste* 247e Trad. Nestor L. Cordero légèrement modifiée.

<sup>64</sup> Par exemple Nestor-Luis Cordero (2000) et Francesco Fronterotta (1995).

*République*<sup>65</sup>. En outre, certains soutiennent que le passage n'est pas particulièrement important, car il ne contient qu'une définition provisoire<sup>66</sup>, un procédé dialectique qui sert Platon seulement le temps de rentrer dans le vrai sujet du dialogue : la communication entre les genres. D'autres soutiennent que la définition est conservée et, par conséquent, informe non seulement le reste du dialogue, mais aussi tous les dialogues ultérieurs<sup>67</sup>. Que l'Étranger s'en serve pour faire avancer la recherche, c'est bien l'interprétation minimale. En effet, pour que la recherche se poursuive, l'Étranger espère faire admettre aux somatistes l'existence de certaines choses immatérielles pour autant qu'elles ont la possibilité d'être effectives dans le monde. Par exemple, la vertu ou l'âme, tout en demeurant immatérielles, pourront être considérées comme étant (*ousia*) du moment que l'on peut démontrer qu'elles peuvent agir sur le monde ou peuvent en pâtir de quelque manière. Avec notre méthode conciliatrice, nous tenterons de montrer qu'il y a des brins de vérités dans toutes les positions énumérées. C'est-à-dire que ce n'est pas parce que la définition du *Sophiste* était préfigurée schématiquement dans les dialogues antérieurs qu'elle n'est pas en un sens l'éclosion de quelque chose de nouveau. De même, qu'elle soit provisoire et dépassée dans la suite du dialogue ne l'empêche pas d'être intégrée à une nouvelle conception de l'être qui sera importante pour la théorie finale.

## **I.2 Analyse de la définition.**

Regardons le passage cité de plus près, cela nous aidera plus tard à comprendre de manière plus précise ce qu'Aristote critique. En premier lieu, il est dit que ce qui possède une

---

<sup>65</sup> Telle est la position de A. Diès (1909). Œuvre toujours citée dans toute discussion sérieuse du *Sophiste*.

<sup>66</sup> Par exemple F.M. Cornford (1935).

<sup>67</sup> Sayre (2005).



puissance (κεκτημένον δύναμιν) peu importe la sorte, soit d'agir naturellement d'une quelconque manière sur une autre chose, soit de pâtir ainsi, *est* réellement (ὅντως εἶναι). Le texte présente une grande indétermination, sans doute voulue par Platon, quant à la nature de cette puissance. Être, c'est détenir une quelconque puissance d'exercer ou de subir un effet quelconque, d'une manière quelconque. Autrement dit, dans l'interprétation minimale, être c'est *pouvoir* entrer en relation avec quelque chose d'autre que soi-même<sup>68</sup>.

Tous ces « quelconques » (ὅποια νοῦν, τινα, ὅτιοῦν) sont en partie déterminés qualitativement par la présence d'un πεφυκὸς qui s'accorde mal avec le reste de la phrase, comme la grande variété de traductions possibles en témoigne. Est-ce la puissance qui agit naturellement sur son objet, c'est-à-dire, sans contraintes ? Est-ce le sujet de la puissance qui par nature la possède<sup>69</sup> ? Est-ce la puissance elle-même qui est naturelle<sup>70</sup> ou est-ce plutôt une équivalence de nature entre la puissance et son objet corrélatif ? Par sa traduction, Cordero laisse d'ailleurs entendre que l'autre sur quoi la puissance agit est naturellement (πεφυκὸς) pareil à ce qui exerce la puissance, alors que la traduction de Fowler sous-entend le contraire : « Everything which possesses any power of any kind, either to produce a change in anything of any nature<sup>71</sup> », à savoir, l'être implique n'importe quel pouvoir d'agir sur n'importe quoi de n'importe quelle nature. Deux questions sont soulevées par l'indétermination dans le texte grec et les diverses interprétations qui en découlent. D'une part, à quoi le πεφυκὸς se rattache-t-il ? À la puissance elle-même ? Au sujet de la puissance ? À son mode d'exercice (agir ou pâtir) ? À l'objet sur

---

<sup>68</sup> Cf. Diès (1992, p. 199, n.1).

<sup>69</sup> Comme le traduit Robin (1950, p. 304) : « Je dis donc que ce qui, de nature, possède une puissance quelconque, soit pour agir sur n'importe quoi d'autre, soit pour pâtir... »

<sup>70</sup> Comme le traduit Diès (1992, p.199) : « Je la formule donc ainsi : ce qui a une puissance naturelle quelconque, soit d'agir sur ce qu'on voudra d'autre, soit de subir l'action... »

<sup>71</sup> *Sophiste* 247e Trad. Fowler H.N (1921).

lequel est exercée la puissance ? D'autre part, que signifie ce *πεφυκός* ? Doit-on le comprendre comme l'absence de contrainte, ou plutôt comme une possession qui advient naturellement à la chose ?

Bien qu'il soit vrai que le *πεφυκός* est assez loin du *δύναμιν*, nous le rattachons à ce dernier<sup>72</sup>, car les alternatives nous paraissent peu probables. C'est-à-dire qu'il nous est impossible de soutenir que la puissance agit n'importe comment sur n'importe quelle nature comme suggère la traduction de Fowler, parce que plus tard dans le texte (252d), cette possibilité est explicitement rejetée. Ni dirons-nous que la puissance agit seulement sur des choses naturellement semblables<sup>73</sup> comme le suggère cette fois-ci la traduction de Cordero, car la définition de l'être par la puissance est introduite précisément pour faire voir aux somatistes et aux eidophiles qu'il y a « communication » entre choses dissemblables par nature, par exemple, entre l'incorporel et le corporel. Pour notre part, nous dirons plutôt que la chose en question, celle qui possède une *dunamis*, a cette *dunamis* par nature. C'est la seule lecture qui nous paraît être en accord avec le reste du texte<sup>74</sup>. Ainsi, cette chose qui possède la *dunamis* n'agira ni seulement sur des choses naturellement pareilles ni sur tout de manière indiscriminée, mais elle agira sur certaines choses et pâtira de certaines choses, selon sa nature propre<sup>75</sup>. C'est, en effet, la nature de la chose puissante qui détermine sur quoi elle peut agir et de quoi elle peut pâtir.

---

<sup>72</sup> Comme le fait Diès.

<sup>73</sup> Après tout, les idées n'agissent-elles pas en quelque sorte sur le sensible ?

<sup>74</sup> Et avec ce que Platon dit de la *dunamis* ailleurs dans le *corpus*. Nous y reviendrons.

<sup>75</sup> Cela s'éclairera davantage lors de la discussion sur les trois possibilités ouvertes par l'Étranger pour résoudre l'aporie de l'être et du non-être en 251e, mais aussi l'exemple de la combinaison des lettres pour former des syllabes confirmera notre lecture.

Il est difficile d'en dire davantage sur le πεφυκὸς en se tenant à la définition, mais « nature » est légèrement qualifié plus loin en 265e d'une manière qui vient soutenir notre lecture. Vers la fin du dialogue, alors que l'Étranger retourne à la méthode de la division afin de poursuivre la chasse au sophiste, il arrive à une division de la technique ; l'une divine, l'autre humaine<sup>76</sup>. L'Étranger rappelle qu'une puissance est productrice (Ποιητικήν), lorsqu'elle est « la cause de la génération ultérieure de quelque chose qui n'était pas auparavant<sup>77</sup>. » Ensuite, de manière à guider la réponse de Théétète, l'Étranger pose que c'est par l'intermédiaire d'un dieu artisan que « tout ce qui n'était pas auparavant passe à l'être, aussi bien les animaux mortels, que les plantes qui poussent sur la terre des semences et des racines, et tous les corps animés [...] »<sup>78</sup> Il serait donc ridicule de penser comme la foule et de soutenir avec elle que la nature est en quelque sorte aveugle et fonctionne sans intelligence ; une intelligence qui est identifiée à la science divine appartenant au démiurge. Théétète hésite, mais donne le bénéfice du doute à l'Étranger, qui refuse par manque de temps<sup>79</sup> de donner des raisons pour sa position, disant seulement que les « choses faites par nature sont faites par une technique divine.<sup>80</sup> » De ce fait, ce sur quoi une chose puissante pourra agir et ce dont elle pourra pâtir sont déterminés par l'intention divine qui a octroyé telle nature à telle chose.

---

<sup>76</sup> *Sophiste* 265b.

<sup>77</sup> *Sophiste* 265b Trad. Cordero, légèrement modifiée.

<sup>78</sup> *Sophiste* 265c Trad. Cordero, légèrement modifiée. Nous voyons que l'Étranger et Théétète ne sont plus embarrassés de parler de non-être. L'Étranger est tout à fait à l'aise de dire qu'une puissance divine est la cause du passage du non-être à l'être. Notons aussi la proximité d'une telle phrase avec le concept aristotélicien de la matière et comparons le choix des exemples avec les « substances » communément admises d'Aristote : animaux, plantes, éléments, etc.

<sup>79</sup> Il insiste que ce soit parce que Théétète est naturellement apte à comprendre, mais le lecteur comprend bien qu'une démonstration de la thèse selon laquelle les *phusei onta* sont la production d'une technique divine aurait toute l'ampleur du *Timée*.

<sup>80</sup> *Sophiste* 265e Trad. Cordero de : « Ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη. »

Nous pouvons donc mieux comprendre le *πεφυκὸς* qui accompagne la définition dans le sens où nous l'avons déjà indiqué, à savoir, que la chose puissante entre en relation non seulement avec ce qui partage sa nature, ni avec n'importe quoi de n'importe quelle nature, mais agira sur et pâtira de choses spécifiques, déterminées par sa nature propre. À son tour, la nature propre d'une chose est la conséquence d'une technique divine. C'est donc cette intelligence parfaite qui, dans son omniscience, octroie à chaque être ses puissances<sup>81</sup>. C'est ainsi qu'on peut qualifier minimalement la présence de la nature dans le texte qui nous occupe.

Dans la suite du paragraphe de la définition, les « quelconques »<sup>82</sup> de la première partie sont encore déterminés, cette fois-ci quantitativement, par une incise qui nous donne la condition minimale pour qu'une chose accède à l'être ; pouvoir pâtir du plus petit effet, venant de la moindre cause, et ce même si cela n'arrive qu'une seule fois<sup>83</sup>. Tout ce qui participe à ces conditions fait vraiment partie de l'être ; un morceau de poussière microscopique, de par le

---

<sup>81</sup> Si nous soulignons le côté modal de la *dunamis* nous pouvons comprendre que le démiurge circonscrit, à chaque être naturel, la totalité des possibilités de cet être. Cette lecture peut nous aider à comprendre la prochaine division : la production divine et la production humaine se divisent en production de la chose même (αὐτοποιητικόν), mais aussi en production de l'image (εἰδωλοποικῶ) qui accompagne chaque chose. L'image est un rêve, une ombre ou une réflexion de la chose en soi. Que pourrait être l'ombre de la totalité des possibilités d'une chose ? Une chose qui actualise seulement une de ces milliers de possibilités : la chose physique là devant nous ; le concret. Le concret qui, étant l'actualisation d'une seule possibilité, n'est qu'une ombre de la chose elle-même qui conserve en elle toutes les possibilités de son être.

<sup>82</sup> « ὅποια νοῦν, ὅτιοῦν ».

<sup>83</sup> La condition « une seule fois » est intéressante surtout parce qu'elle semble soulever un débat qui a brièvement intéressé Aristote, mais plus amplement ses interprètes modernes : le débat autour de la possibilité qui ne sera jamais actualisée (*De int.* 9, 19a 12-14 et *Θ.4*). Platon semble se ranger du côté de ceux qui diront que si quelque chose est possible, mais jamais ne sera, ce n'est pas vraiment possible. C'est dire que, selon Platon, si le détenteur d'une puissance d'agir ou de pâtir n'agit pas une seule fois ni ne pâtit pas même une seule fois, alors en principe il n'a pas vraiment cette puissance. Au contraire, selon Aristote, quelque chose peut avoir la puissance de pâtir, ne jamais pâtir et quand même jouir d'un certain état d'être. Il *existe* néanmoins la puissance d'être coupé dans ce manteau-là, qui dans les faits ne sera jamais coupé. Cette différence de position s'érige sans doute sur cette puissance dont Aristote dit qu'elle n'est dite ni selon le pâtir ou l'agir, ni selon le mouvement en général.

simple fait qu'un jour il pourrait subir quelque chose, existe. Une idée, qui n'est pas encore connue, mais qui a la puissance d'être connue, selon les critères de l'Étranger, *est*. Cette deuxième détermination de la puissance nous fait entrevoir que le degré *un* de l'être pour ainsi dire, c'est la moindre possibilité d'interagir<sup>84</sup> avec quelque chose « autre » que soi-même.

Après ces précisions, l'Étranger pose la définition elle-même dans une formule différente : les choses qui sont (τὰ ὄντα) ne sont rien d'autre que la puissance. Alors que dans la première formulation, détenir une puissance (κεκτημένον δύναμιν) était la condition pour que quelque chose soit, nous voyons dans la deuxième formulation un subtil glissement de sens. *Être* ce n'est pas avoir une puissance, car cela présuppose qu'il y ait déjà un étant derrière les puissances détentrices de celles-ci : *être* c'est désormais la puissance elle-même. De même que cette puissance-ci sera l'être de cette chose-ci, alors universellement nous pouvons dire que la puissance en général est l'être des choses (τὰ ὄντα) en général. Par exemple, dans la première formulation la justice *est*, car elle détient la puissance d'agir (de rendre un homme juste) tandis que dans la deuxième formulation, la justice *est* la puissance même qui peut rendre un homme juste.

La différence n'est pas négligeable ; on passe d'une puissance qui est signe de l'être pour son possesseur à l'identification de l'être avec cette puissance même<sup>85</sup>. Par contre, on ne peut pas

---

<sup>84</sup> On pourrait aussi dire « puissance de communiquer », qui plus loin deviendra très important : (ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις) comme étant capables de communiquer (ou partager) les uns avec les autres *Sophiste* 251d. À la lumière du reste du dialogue, on pourrait même suggérer que la capacité ou puissance de participer à la forme de l'Autre (donc au non-être) est le degré un de l'être.

<sup>85</sup> Fronterotta (1995, p. 322). Nous aurions aimé discuter davantage le sens platonicien de *dunamis* dans la définition en le rapportant à la métaphore du colombier du *Théétète* (197b-198d), mais cela nous emporterait trop loin des propos de cette thèse. Or, nous travaillons actuellement sur un article qui développe ce sujet.

pour autant réduire l'être à une fonction ou à une action ; l'être dans cette deuxième formulation est la puissance naturelle (*phusis*) de la chose qui rend possible la fonction ou l'action (en l'occurrence : la communication avec l'autre)<sup>86</sup>. Ainsi, il ne faut pas en conclure que l'être c'est le mouvement, et de sorte conclure que le *Sophiste* renverse toute l'ontologie antérieure de Platon ; l'être serait plutôt la possibilité<sup>87</sup> même qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas mouvement ou inversement, que le mouvement (autant que le repos) soit un mode de déploiement de l'être. Cela deviendra important au moment où nous devons déterminer si la communication entre les genres suprêmes implique nécessairement en ceux-ci une sorte de mouvement et si le *Sophiste* indique une rupture fondamentale avec le platonisme qui le précède ou s'il en est le parachèvement. Pour l'instant, même si ce n'est qu'une hypothèse, l'Étranger espère tout de même faire voir aux somatistes que des choses telles que la justice et la tempérance *sont* pour la simple raison qu'elles ont la puissance d'agir sur des choses autrement existantes. C'est déjà dire que les vertus sont inscrites dans l'être en raison de leur relation à *autre* chose.

### I.3 Le défi des eidophiles.

---

<sup>86</sup> Assistons-nous ici à une « dé-chosification » de l'ontologie? Si c'est le cas, alors Heidegger avait éminemment tort de voir chez Platon l'origine de l'oubli de l'être en faveur de l'étant. En effet, ce serait tout le contraire ; Parménide, à voir l'être comme une sphère, serait bien plus coupable d'avoir entendu l'être comme une chose. L'ontologie du *Sophiste* rétablirait au contraire la dignité de l'être par rapport à l'étant. La question est trop immense pour que nous tranchions ici, mais Cordero (2005, p. 183) semble penser que ce tournant marque la révolution définitive du *Sophiste*, alors que Aubenque (1991, p. 382-385) croit plutôt que Platon s'en est approché, mais n'est pas allé jusqu'au bout. Nous en reparlerons un peu plus bas où il deviendra clair que les critiques de Parménide adressées aux idées dans son dialogue présupposent l'ontologie d'une forme-chose.

<sup>87</sup> Lefebvre (2018, p. 312) : « Ce qui importe, dans cette définition, est non pas qu'un être qui a la capacité d'agir ou de pâtir, agisse ou pâtisse effectivement ou non, mais qu'il possède ou non cette capacité. La différence en jeu n'est pas celle de la puissance et de l'acte, mais de la puissance et de la non-puissance : est ce qui peut, n'est pas ce qui ne peut pas. »

Poursuivons le développement de l'argument. Nous avons vu la position des somatistes et la définition de l'être par la puissance que propose l'Étranger comme contre-argument. Par la suite, l'Étranger tentera de faire accepter aux eidophiles cette même définition. Les eidophiles sont ceux qui croient d'une part que l'être proprement dit (*ousia*, toujours identique à soi-même) est entièrement séparé du devenir (*genesis*, toujours différent de lui-même). La communication semble être impossible entre ces deux niveaux de réalité ; car le corps par la sensation communique avec le devenir et l'âme par la raison communique avec *l'ousia*<sup>88</sup>. L'Étranger s'arrête un moment sur la notion de communication, qui est bel et bien une action et par conséquent implique une puissance d'agir. En outre, ce avec quoi il y a communication détient nécessairement une puissance de pâtir. Il y a un strict parallélisme entre la communication des deux niveaux de l'être, à savoir, la sensation est au corps ce que la raison est à l'âme, et le devenir est à la première paire ce que l'être (*ousia*) est à la deuxième paire. Il découle de cela que la sensation et la raison « agissent » sur des objets qui « pâtissent » de leur acte. De ce fait, les eidophiles devraient logiquement accepter la définition de l'être par la puissance suggérée par l'Étranger, définition qui semble bien s'accorder avec leurs principes.

Cependant, les eidophiles refusent catégoriquement la définition, affirmant que les puissances sont du domaine du devenir et non de l'être (*ousia*)<sup>89</sup>. C'est ici qu'intervient le paradoxe de la connaissance ; l'Étranger force les eidophiles à reconnaître que si la connaissance est une activité de l'âme, ce qui est connu par l'âme pâtira de cette connaissance « et dans la mesure où elle ne peut que pâtir lorsqu'elle est connue, elle sera donc mue ; ceci, en effet, ne

---

<sup>88</sup> *Sophiste* 248a.

<sup>89</sup> *Sophiste* 248c.

peut arriver à ce qui est en repos.<sup>90</sup> » Par conséquent l'*ousia*, immobile selon les eidophiles, dans la mesure où elle est connue, participera au mouvement. Encore une fois, cet argument ne les convainc pas<sup>91</sup>, ce qui pousse l'Étranger à sortir des bornes de la dialectique et à se lancer dans une déclamation rhétorique et affective : « Mais alors, par Zeus ! Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence ne sont pas véritablement présents chez l'être total [παντελῶς ὄντι], que celui-ci ne vit ni ne pense<sup>92</sup> ? » Et à Théétète de répondre : « Dans ce cas, ô Étranger, nous accepterions certainement une doctrine terrible ! » En effet, leur adhésion entêtée, voire aveugle, à leurs principes, montre à l'Étranger qu'il est impossible de raisonner avec les eidophiles<sup>93</sup> ; même le fait de les pousser aux conséquences absurdes de leur position ne les convainc pas de revoir leurs présupposés. Ainsi, au lieu de les convaincre d'adoucir leur position, comme ils l'avaient fait pour les somatistes, l'Étranger et Théétète doivent rejeter la position des eidophiles, car elle mène à des conclusions inacceptables pour eux<sup>94</sup>.

Le sens de παντελῶς ὄντι est ici ouvert à des interprétations très variées. L'objet de ce chapitre n'étant pas une analyse approfondie du *Sophiste*, nous n'aborderons pas les discussions à ce sujet. Ceci dit, nous entendons le παντελῶς ὄντι comme la totalité des étants, l'univers et tout ce qui s'y trouve. Ainsi, en niant que le mouvement, l'âme et l'intelligence sont des *ousiai*,

---

<sup>90</sup> *Sophiste* 248e Trad. Cordero.

<sup>91</sup> Contre Crivelli (2012, p. 95) et Notomi (1999, p. 219).

<sup>92</sup> *Sophiste* 248e-249a Trad. Cordero.

<sup>93</sup> Même si les eidophiles étaient plus « civilisés » que les somatistes, finalement l'Étranger aura fait fléchir ces derniers et non les premiers. En effet, ce sont les eidophiles qui font sortir l'Étranger des bornes de la dialectique civilisée et le forcent à s'adonner aux déclamations affectives. Ils sont peut-être plus civilisés, mais conséquemment, ils sont plus endigués dans leurs idées.

<sup>94</sup> Ainsi, nous ne sommes pas d'accord avec maints commentateurs (Apelt, Taylor, Diès, Robin) qui voient dans le texte qui précède le « par Zeus » la réfutation définitive des eidophiles. Nous situons plutôt la réfutation définitive plus tard, lors de la réfutation de la première des trois « possibilités » en 252a. Voir Fronterrota (1995, p. 326, n.1).



les eidophiles vident le cosmos de toute vie et de toute intelligence, ce qui est absurde pour l'Étranger et Théétète. Par conséquent, en voulant sauvegarder l'immobilité de leurs formes, ils condamnent la vraie réalité à n'être qu'un agrégat de formes inertes.

Nous remarquerons qu'Aristote serait d'accord avec les eidophiles plutôt qu'avec l'Étranger pour deux raisons liées entre elles. Premièrement, comme les eidophiles, Aristote n'accepte pas non plus la définition de l'être par la puissance. Par conséquent, Aristote et les eidophiles s'accordent sur le fait que l'être sans « matière » (l'*eidos*) ne se meut pas<sup>95</sup>. Deuxièmement, comme les eidophiles, Aristote accepte qu'il y ait des choses « puissantes » qui néanmoins ne sont pas impliquées dans le mouvement<sup>96</sup>. Notons aussi que les exemples qui suivront (vie, âme, intelligence) sont des « actes » et non des mouvements selon Aristote<sup>97</sup>. En effet, le paradoxe platonicien de la connaissance (les objets de la connaissance de l'âme sont les formes immobiles, mais les formes pour autant qu'elles sont connues sont aussi mues) n'est pas un paradoxe pour Aristote, dans la mesure où pour ce dernier, « l'acte d'intellection ressemble à une façon d'être en repos et en arrêt, plutôt qu'à un mouvement. Et il en va de même du raisonnement aussi.<sup>98</sup> » Donc, étant donné que l'objet de connaissance, à savoir, la forme universelle, est au repos dans l'âme<sup>99</sup>, la puissance active de connaître et la puissance passive

---

<sup>95</sup> *Métaphysique* Z.8 1033b 5-7 Trad. Tricot : « Il est donc manifeste que la forme non plus, ou quel que soit le nom qu'il faille donner à la configuration réalisée dans le sensible, n'est pas soumise au devenir. »

<sup>96</sup> Θ.1 1046a 1-2.

<sup>97</sup> La distinction entre l'acte et le mouvement semble être basée sur une différence entre *praxis* et *poesis*; entre une activité qui contient en elle-même sa propre fin (*entelecheia*) et une activité avec une fin autre qu'elle-même. Le mouvement présuppose donc un point B, un *terminus ad quem* qui est à l'extérieur de lui-même. Le texte canonique à cet égard est Θ.6 1048b 17-35. Nous en reparlerons en profondeur dans le deuxième chapitre.

<sup>98</sup> *De l'Âme* 407a 32 Trad. Richard Bodéüs. Ou encore dans *Physique* VIII.3 247b 10-11 : « Nous parlons de repos et d'arrêt pour dire que l'intelligence sait et pense. » Trad. Pellegrin.

<sup>99</sup> *Seconds Analytiques* II.19 100a 6-7.

d'être connue sont dans la même *ousia* et par conséquent, l'action qui lie l'une à l'autre est un acte immanent et non un mouvement. De cette manière, Aristote est d'accord avec les eidophiles au sujet de l'immobilité de l'objet de connaissance.

Revenons au *Sophiste*. Le rejet complet de la position des eidophiles par l'Étranger, sans plus d'arguments, rend possible le chemin qui sera emprunté afin de poursuivre l'enquête : il faut à présent « comme les enfants dans leurs désirs, ne sachant quoi choisir, [dire] que le “tout qui est” est à la fois immobile et en mouvement<sup>100</sup>. » Arrêtons-nous ici pour le moment, nous reviendrons à la puissance de communications des genres après avoir exposé les critiques d'Aristote au sujet de la définition de l'être par la puissance.

#### **I.4 La réfutation de la définition de l'être par la puissance dans *Topiques* VI.7.**

Nonobstant l'incertitude des spécialistes sur l'importance de la définition de l'être comme puissance dans le *Sophiste*, Aristote semble l'avoir prise comme une définition provisoire. En fait, dans le septième chapitre du sixième livre des *Topiques*, Aristote réfute directement la définition de Platon, certes de manière très formelle, mais cette réfutation comporte néanmoins la trace d'un engagement ontologique. Il s'en sert comme exemple de définition ambivalente ; définition *a priori* défectueuse, car elle possède deux variables qui peuvent avoir différentes valeurs de vérité :

En outre, voir s'il ne se trouve pas que l'on donne la formule définitionnelle en relation avec deux choses prises chacune pour elle-même, par exemple en définissant le beau comme ce qui est agréable à la vue ou ce qui est agréable à l'ouïe (οἶον τὸ καλὸν τὸ δι' ὄψεως ἢ δι' ἀκοῆς ἡ δὴ), et ce qui est comme ce qui

<sup>100</sup> *Sophiste* 249d Trad. Cordero.

peut pâtir ou agir (καὶ τὸ ὄν τὸ δυνατόν παθεῖν ἢ ποιῆσαι) ; car la même chose sera simultanément belle et non belle, et de même, à la fois étante et non étante (ὁμοίως δ   καὶ ὄν τε καὶ οὐκ ὄν). En effet, ce qui est agréable à l'ouïe sera identique au beau, de sorte que ce qui n'est pas agréable à l'ouïe sera identique au non-beau, car les mêmes choses ont les mêmes opposés, et ce qui s'oppose au beau c'est le non-beau, et ce qui s'oppose à ce qui est agréable à l'ouïe, c'est ce qui n'est pas agréable à l'ouïe. Il est donc clair qu'il y a identité entre ce qui n'est pas agréable à l'ouïe et le non-beau. Si donc quelque chose est agréable à la vue, mais non    l'ouïe, il sera à la fois beau et non-beau. Nous montrerons encore de la même façon que la même chose est à la fois étante et non étante (Ὅμοίως δ   δεῖξομεν καὶ ὅτι ταὐτὸν ὄν τε καὶ οὐκ ὄν ἐστίν)<sup>101</sup>.

C'est la définition du beau qui est le plus précisément réfutée. Aristote dit seulement que le même procédé s'applique aussi à la définition de l'être. Regardons l'exemple de la définition du beau afin de déceler la structure de la réfutation. Dans notre texte, le beau est défini comme « ce qui est agréable à la vue ou ce qui est agréable à l'ouïe », définition qui rappelle sans doute la dernière définition du beau que propose l'*Hippias Majeur* (298a) de Platon. Après avoir sommairement établi les équivalences qui résultent de cette définition — sera dit beau ce qui est agréable à l'ouïe ou à la vue et sera non-beau ce qui est non-agréable à l'ouïe et à la vue — Aristote soutient qu'une définition ne peut contenir deux aspects du défini, sous peine d'avoir à dire deux choses contradictoires à son sujet, à savoir que la même chose est à la fois belle et non-belle.

Cela découle de la théorie de la définition d'Aristote. Pour le Stagirite, une définition essentielle doit être absolument coextensive avec ce qu'elle définit<sup>102</sup>. Ainsi, il résulte de la définition que « agréable à l'ouïe » devrait être coextensif avec absolument toutes les belles choses dans le monde ; de même pour « agréable à la vue ». Or le problème consiste précisément en cela qu'agréable à la vue sera alors aussi coextensif    « agréable à l'ouïe » ; ce qui n'est

<sup>101</sup> *Topiques* VI.7 146a 21-32 Trad. Jacques Brunschwig. C'est moi qui souligne.

<sup>102</sup> *Topiques* VI.1 139a 26-27 Trad. Brunschwig : « Car il faut que la définition de l'homme soit vraie de tous les hommes. »

manifestement pas le cas. Dans les faits, il existe plusieurs choses qui sont agréables à un sens, mais pas à l'autre ; pour donner des exemples simples : le Parthénon n'est pas particulièrement agréable à l'ouïe et la mélodie d'un bruant à gorge blanche ne nous offre rien d'agréable pour les yeux. Il en résulte que, selon cette définition, une chose belle à la vue et désagréable à l'ouïe ou laide à la vue et plaisante à l'ouïe serait à la fois belle et non belle, ce qui démontre que la définition est évidemment inacceptable.

Doukas Kapantaïs<sup>103</sup> tente de montrer qu'Aristote comprend cette définition du beau comme étant l'amalgame de deux définitions : le beau est ce qui est agréable à l'ouïe et le beau est ce qui est agréable à la vue au lieu de : le beau est ce qui est agréable à l'ouïe ou à la vue. Selon ce point de vue, afin qu'un objet soit dit « beau », il doit nécessairement répondre aux « deux » définitions comme si nous étions en présence d'une conjonction, sinon nous nous retrouvons avec l'agréable à la vue et l'agréable à l'ouïe comme coextensifs et une multitude d'objets contradictoires (beaux et non-beaux). Mais la définition qu'Aristote critique est bel et bien une disjonction (ὅψεως ἢ δι' ἀκοῆς ἢ δό), de sorte que rien ne nous empêche de considérer la définition comme unitaire, où la vérité d'un seul des membres de la disjonction serait une condition suffisante pour dire de l'objet x qu'il est beau. C'est cela en effet la nature même de la disjonction et il n'y a aucun doute qu'Aristote le savait<sup>104</sup>. Certes, mais la définition n'est pas bonne pour autant.

De fait, dans *l'Hippias Majeur*, la définition suggérée par Socrate prend d'abord la forme conjonctive : « Le beau est ce qui plaît par l'ouïe *et* la vue (τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι'

---

<sup>103</sup> Kapantaïs (2004, p.5).

<sup>104</sup> *Mét.* I. 1056a 22-23.

ὄψεως ἡδύ)<sup>105</sup>. » Or, Socrate lui-même soulève le contre-argument selon lequel il serait ridicule de penser qu'afin qu'une chose soit belle, elle doit l'être à la fois par la vue et par l'ouïe : « Mais ce qui est plaisant et vient par la vue [...] est-il plaisant à la fois du fait de la vue et de l'ouïe ? [...] Nullement, répondrons-nous ; ce qui est plaisant par l'un des deux ne saurait l'être du fait des deux<sup>106</sup>. » La définition glisse ici vers une disjonction où seulement une des deux conditions est requise pour qu'une chose soit belle ; cela est confirmé un peu plus loin en 299e : « Ça n'est sans doute pas parce qu'il vient par la vue qu'un plaisir qui vient par la vue est beau. Si c'était là en effet la cause de sa beauté, l'autre plaisir, celui qui vient par l'ouïe, ne pourrait jamais être beau, puisqu'il n'est pas un plaisir qui vient de la vue<sup>107</sup>. » Ainsi, la définition, d'abord proposée comme une conjonction, est ensuite posée comme une disjonction ; il suffit d'être agréable à l'ouïe *ou* agréable à la vue pour mériter la qualité d'être beau. Par contre, ce n'est ni l'une ni l'autre condition qui donne à la chose sa qualité d'être belle, car si c'était le cas, il serait impossible au côté sonore de la disjonction d'être beau. Il manque un troisième terme par lequel à la fois les choses belles par l'ouïe le sont, et les choses belles par la vue le sont : le beau en soi. Ou, puisqu'il n'y a pas encore d'idée platonicienne dans ce dialogue, le troisième terme est tout simplement « ce par quoi le beau est beau. »

Ainsi, Aristote a sûrement raison de critiquer la version disjonctive de la définition<sup>108</sup>, car elle est en quelque sorte implicitement entendue par Platon. Reste que tout cela est un

---

<sup>105</sup> *Hippias Majeur* 298a Trad. Fronterotta et Pradeau.

<sup>106</sup> *Hippias Majeur* 299c Trad. Fronterotta et Pradeau : « Mais nous, ce que nous affirmons, c'est que chacune des deux sortes de plaisirs est belle, elle-même et en elle-même, et qu'elles le sont toutes les deux ensembles. »

<sup>107</sup> *Hippias Majeur* 299e Trad. Fronterotta et Pradeau.

<sup>108</sup> Nous soutenons cela contre Brunschwig (2007, p. 238, n.5), qui distingue la définition de Socrate et celle qu'Aristote critique.

exercice dialectique, car la définition est déjà rejetée par Platon. Néanmoins ce dernier l'utilise pour mener son lecteur à voir la nécessité de trouver « ce quelque chose de commun qui se trouve à la fois sur tous les deux ensemble et sur chacun d'eux en particulier<sup>109</sup>. » Platon aussi, en fin de compte, cherche une définition du beau qui subsumera sous elle toutes les belles choses possibles. Cette définition du beau est donc éminemment dialectique, c'est-à-dire qu'elle sert moins à donner une réponse qu'à soulever les questions qui mèneront l'interlocuteur à poser la nécessité d'une forme du Beau.

Finalement, il faut voir tout simplement qu'une bonne définition ne peut pas être une disjonction pour la raison que nous donne Aristote : il s'ensuivrait l'identité entre les deux côtés de la disjonction. Pourquoi ? Parce que la définition se doit d'être englobante. Ainsi, toutes les choses qui sont agréables à la vue seront dites belles et toutes les choses qui ne sont pas agréables à la vue seront dites non-belles et de même pour ce qui est agréable pour l'ouïe. Par exemple, si nous apercevons une belle statue d'Achille nous dirons : « Celui-là est beau, car il est agréable à la vue », mais en même temps, définition oblige, nous devons dire : « Celui-là est non-beau, car il n'est pas agréable à l'ouïe. » À partir de là nous avons deux choix ; soit que l'agréable à la vue et l'agréable à l'ouïe sont coextensifs et seules sont belles les choses qui répondent aux deux conditions, ce qui est impossible, ou ils ne sont pas coextensifs et plusieurs choses seront à la fois belles et non-belles, ce qui est aussi impossible.

Ce que propose cette définition du beau est au mieux un critère parmi d'autres pour que quelque chose apparaisse comme beau, mais en aucun cas une définition proprement dite. Ce

---

<sup>109</sup> *Hippias Majeur* 300a Trad. Fronterotta et Pradeau.

critère est même médiocre et laisse échapper beaucoup de cas de beau, comme de belles actions, de belles lois, etc.<sup>110</sup> D'autant plus qu'elle n'explique en rien la raison pour laquelle ce qui est agréable à l'ouïe et à la vue est beau.

Enfin, on peut bien critiquer la légitimité de ce *topos* pour attaquer la définition, car il paraît même pécher contre la lettre de l'aristotélisme qui soutient que le principe de non-contradiction doit s'appliquer au même objet *sous le même rapport*. Il va sans dire qu'il y a plusieurs choses qui sont belles et non belles sous différents rapports. D'un point de vue aristotélicien, il n'est pas contradictoire de dire que la statue d'Achille est belle selon un aspect et non-belle selon un autre.

Est-ce que toutes ces critiques de la définition ambivalente s'appliquent aussi à la définition de l'être par la puissance active *ou* passive (καὶ τὸ ὄν τὸ δυνατόν παθεῖν ἢ ποιῆσαι) ? Il semble que oui, car Aristote dit que par le même raisonnement nous pouvons montrer qu'avec une telle définition, il y aura des choses qui sont et ne sont pas. À vrai dire, le parallélisme étant strict, on devrait retrouver les mêmes problèmes qui ont poussé Aristote à rejeter la définition du beau. C'est-à-dire que ce qui a la puissance d'agir sera dit être et ce qui n'a pas la puissance d'agir sera dit non-être, de même pour la puissance de pâtir. En effet, quelque chose qui a la puissance d'agir et non de pâtir sera contradictoire, de sorte que nous affirmerons « que la même chose est à la fois étante et non étante<sup>111</sup>. »

---

<sup>110</sup> Tel que Socrate le note lui-même en 298b.

<sup>111</sup> *Topiques* VI.7 146a 31 Trad. Brunschwig. On comprend que dans un contexte parménidien, ou encore sophistique, cela soit un problème. Mais Aristote est celui-là même qui a insisté, contre ces derniers, sur le fait qu'il est naturel de dire d'une chose qu'elle peut « être » selon un aspect, mais peut ne pas « être » selon un autre. Serait-ce là un indice du fait qu'à cette époque Aristote n'a pas encore développé sa théorie de la polysémie de l'être ? Ou encore que ce texte ne soit pas de la main d'Aristote, ou lourdement

En outre, comme dans la dernière définition, la seule manière d'éviter ces contradictions manifestes, c'est de soutenir que la puissance d'agir et la puissance de pâtir sont coextensives. Comprenant ainsi la définition de l'être comme une conjonction, on évite les contradictions, mais à une condition : afin d'être, une chose devra à la fois avoir la puissance d'agir et la puissance de pâtir. Dans ce sens, même le degré un de l'être de Platon, cette chose qui a la puissance de pâtir « dans un degré minime, par l'action de l'agent le plus faible, et même si cela n'arrive qu'une seule fois<sup>112</sup> », devient contradictoire. Cela parce que cette chose sera étante puisqu'elle peut pâtir, elle sera aussi non-étante, puisqu'elle n'a pas nécessairement la puissance d'agir.

Donc, la définition de l'être par la puissance a bel et bien le même défaut formel que la définition du beau et par là, de toute définition ambivalente. Or, il y a aussi une problématique propre à cette deuxième définition. En effet, il s'agirait plutôt d'un problème proprement ontologique : alors que du côté de la définition du beau il était facile pour Aristote de songer à un exemple réel de quelque chose à la fois beau et non beau, il s'avère que c'est plus difficile de penser à un « étant » qui agirait, mais ne pâtirait pas, ou à l'inverse, pâtirait, mais n'agirait pas. À vrai dire, la définition platonicienne propose précisément cela : cherchons autant que nous voulons, nous ne trouverons aucune chose qui existe et qui n'ait pas et la puissance de pâtir et celle d'agir<sup>113</sup>.

---

modifié par un éditeur quelconque ? C'est ce que semble croire Brunschwig (2007, p. XVII) en suivant Tobias Reinhardt.

<sup>112</sup> *Sophiste* 274e Trad. Cordero.

<sup>113</sup> Kapantaïs (2004, p. 11) : « L'existence d'un tel objet est exclue par définition. »



Voilà pourtant un constat qu'Aristote ne peut accepter. En effet, si la définition était légitime et « est » seulement ce qui a à la fois une puissance d'agir et une puissance de pâtir, alors force est d'admettre que sont contradictoires (et par conséquent non existantes) les choses qui auraient seulement une puissance d'agir ou seulement une puissance de pâtir. Exactement comme dans l'exemple du beau, une telle définition nécessite que les étants qui ont la puissance de pâtir et les étants qui ont la puissance d'agir soient absolument coextensifs afin que les deux moitiés de la définition soient toujours vraies ou fausses en même temps.

Cependant, nous savons que l'ontologie aristotélicienne conçoit au moins un être qui n'a ni puissance d'agir, ni puissance de pâtir, ni puissance tout court, mais qui néanmoins « est » : le premier moteur. En outre, l'ontologie d'Aristote comprend une infinité d'étants qui possèdent seulement soit la puissance d'agir soit celle de pâtir. Ces étants seraient donc à la fois êtres et non-êtres. En effet, toute matière de quelque chose n'a pas, en tant que matière, la puissance d'agir<sup>114</sup>, bien qu'Aristote soutienne qu'elle « est »<sup>115</sup>. De même, toute forme en tant que forme (la forme séparée de la matière par la pensée) n'a pas la puissance de pâtir<sup>116</sup>. Par exemple, l'art de bâtir ne pâtit pas à force de bâtir<sup>117</sup>, néanmoins Aristote soutiendra que cela (la forme en acte) est l'être proprement dit. Ainsi, il y a de bonnes raisons pour qu'Aristote rejette cette définition : elle rend contradictoires et non-existantes plusieurs choses qui selon lui *sont*.

---

<sup>114</sup> Abstraction faite du passage 192a 20 de la *Physique*, où il est dit que la matière tend vers ou désire la forme comme la femelle désire le mâle. Nous expliquerons cette apparente irrégularité dans notre deuxième chapitre.

<sup>115</sup> *Physique* I.9 192a 5 Trad. Pellegrin : « La matière, est d'une certaine manière presque une substance. »

<sup>116</sup> *De la génération et de la corruption* 324b 4-13 Trad. Rashed : « Ainsi donc tous les agents qui n'ont pas leur forme dans la matière demeurent sans affection. »

<sup>117</sup> *De la génération et de la corruption* 324a 34-35.

Mais il y a encore d'autres raisons pour lesquelles Aristote ne peut accepter la définition de l'être par la puissance. À regarder de plus près, la définition serait coupable du paralogisme qui confond l'attribution absolue et l'attribution restrictive. Aristote décrit ce paralogisme dans *Les réfutations sophistiques*, où il critique ceux qui se fourvoient (ou qui trompent de mauvaise foi) dans l'utilisation de l'attribution absolue et de l'attribution avec restriction<sup>118</sup>. Ceux-là confondent les deux attributions : « Par exemple : *Un Indien, noir des pieds à la tête, est blanc en ce qui regarde les dents ; il est donc blanc et non blanc*. Ou encore, si les deux attributs sont concédés sous un certain aspect, le questionneur conclut que des attributs contraires appartiennent en même temps.<sup>119</sup> » Les sophistes se plaisent à prouver que l'être et le non-être coexistent de cette manière.

Or, la distinction importante entre « être tout court » et « être quelque chose » pourrait receler une autre raison pour laquelle Aristote ne peut accepter la définition de Platon. Aristote dit en effet que lorsque ce paralogisme se présente (ce qui est fréquent, en fait à chaque fois que deux attributions opposées (ἀντικείμενα) sont dans le même sujet) nous ne pouvons pas attribuer l'être absolument aux deux attributions opposées en même temps, ni à l'un ou l'autre des attributs. C'est-à-dire que dans un tel contexte, nous ne pouvons attribuer les prédicats que de manière restrictive, à savoir, l'Indien n'est ni noir et blanc absolument, ni noir absolument, ni blanc absolument, mais il est noir selon sa peau et blanc selon ses dents. Si l'on rapporte cela à l'exemple du beau analysé plus haut, nous voyons que « agréable selon l'ouïe » et « agréable selon la vue » sont précisément des attributions restrictives. Par exemple, la différence est

---

<sup>118</sup> *Réfutations Sophistiques* 167a 5-20.

<sup>119</sup> *Réfutations Sophistiques* 167a 7-10 Trad. Dorion. D'ailleurs, le passage pourrait même être une critique du *Sophiste*, cf. Dorion (1995, p. 237-238, n. 62 et n. 63).

manifeste entre le Parthénon est beau selon la vue, et le Parthénon est le beau, absolument. Le Parthénon, aussi beau qu'il soit, n'est qu'un exemple de quelque chose de beau selon la vue, il n'est pas ce que c'est d'être beau. En soi, il n'y a pas de problème avec ces attributions restrictives, mais la difficulté s'impose lorsqu'on se souvient que ces définitions sont censées *définir* le beau et l'être. Or, une définition doit être une attribution absolue ; par exemple l'homme est un animal bipède ; non selon tel ou tel aspect, mais il l'est absolument, *haplôs*.

Ainsi Platon (toujours selon Aristote), avec la définition de l'être du *Sophiste*, essaierait de définir quelque chose absolument par des attributions restrictives ; ce qu'Aristote ne peut accepter. Si l'on peut tirer l'analogie pour clarifier : autant il est vrai que l'Indien n'est ni blanc ni noir absolument, que le beau n'est ni d'être agréable par la vue ni par l'ouïe absolument, autant l'être n'est ni la puissance d'agir ni celle de pâtir absolument. Enfin, du point de vue de l'ontologie aristotélicienne, on peut dire que l'être est la puissance d'agir selon la forme et l'être est la puissance de pâtir selon la matière ; ces notions sont donc restrictives et par conséquent ni l'une ni l'autre, ni les deux ensemble ne peuvent définir l'essence de l'être. Elles sont au mieux, comme nous avons dit plus haut au sujet du beau, deux attributions (prédicats) au travers desquelles se montre l'être, mais elles ne sont pas l'être lui-même ou peut-être pourrions-nous dire qu'elles sont des parties de l'être. Souvenons-nous que pour Aristote la définition est une formule (*logos*) qui signifie ou indique l'essence d'une chose<sup>120</sup>. Or, à la fin de *Métaphysique Z*, Aristote dit sans ambages que l'essence d'une chose n'est pas une partie de la chose ; autrement on retomberait dans un questionnement aporétique qui va à l'infini<sup>121</sup>. Par conséquent, ni l'agir,

<sup>120</sup> *Topiques* I.4 101b 38-39 : « Ἔστι δ' ὁρὸς μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. »

<sup>121</sup> *Métaphysique Z*.17 1041b 15-25. C'est pourquoi, bien que ce soit un lieu commun de l'aristotélisme, nous devrions nous garder contre la tentation de dire que le *suntheton*, le composé, est un composé de matière et de forme. En parlant ainsi nous abandonnons le plus grand acquis positif du livre Z : que

ni le pâtre, et corollairement, ni la forme, ni la matière ne sont l'être *haplôs*. Donc, l'être ne peut *pas* être défini par ceux-ci.

Finalement, l'identification de la puissance d'agir et de la puissance de pâtre comme des parties de l'être nous suggère une autre raison pourquoi Aristote rejette la définition. À vrai dire, Aristote ne peut accepter la définition de l'Étranger, car c'est une définition du tout par les parties<sup>122</sup>. Selon un texte de *Métaphysique* H<sup>123</sup>, il est possible de définir un tout par les parties, mais c'est une définition faible qui définit ce que quelque chose est en *puissance* et non en acte. C'est seulement la définition par la forme qui nous assure qu'on parle du défini en acte, d'autant plus que selon Aristote, l'acte et le tout précèdent toujours les puissances et les parties ; en fait, nous pouvons connaître ces dernières seulement par l'existence d'un être en acte<sup>124</sup>. Par exemple, il est possible de définir une maison soit en tant qu'un amalgame de briques, de bois, de plâtre, de murs, de toits, etc., ce qui représente une définition par les parties et ainsi la définition d'une maison en puissance, ou nous pouvons définir la maison en tant qu'« abri destiné à protéger les vivants et les biens<sup>125</sup> », ce qui représente une définition par la forme et ainsi celle d'une maison en acte. Il est clair que la définition par la forme signifie l'essence de la maison, car une fois cette définition acceptée, la matière ou les parties qui la constitueront seront des accidents ; que la maison soit faite de bois, de briques ou de pierres ne changera en rien ce que c'est d'être une maison. De l'autre côté, la définition par les parties sera toujours incomplète et toujours

---

l'essence n'est pas une partie parmi d'autres de la chose, mais elle est plutôt le principe (et la cause) d'unification de la chose. Ainsi, nous devons parler du *suntheton* comme d'un composé de *matière* unifié *par* la forme.

<sup>122</sup> Kapantaïs (2004, p. 12-13).

<sup>123</sup> *Métaphysique* H.2 1043a14-22.

<sup>124</sup> *Métaphysique* Z.10 1034b30-32 par exemple et la totalité de Θ.8.

<sup>125</sup> *Métaphysique* H.2 1043a 15 Trad. Tricot.

hésitante ; une maison sans toit est-elle toujours une maison ? Une maison sans porte ? Une maison construite à moitié ? Notons aussi qu'à maintes reprises Aristote souligne le fait que la maison n'est pas ses matériaux<sup>126</sup>, qu'un tout n'est pas la somme de ses parties ; par conséquent l'être ne serait pas non plus la somme de tout ce qui peut agir et pâtir.

À vrai dire, il serait peut-être plus simple de dire qu'Aristote ne peut en aucun cas accepter cette définition de l'être ni aucune autre d'ailleurs, car la définition de l'être est en soi impossible : l'être n'est pas un genre qui comporterait des espèces<sup>127</sup>. Par contre, même si l'on soutenait qu'à cette époque de la pensée d'Aristote il n'avait pas encore posé la thèse selon laquelle l'être n'est pas un genre, il serait tout de même inacceptable, selon sa logique, de définir un genre par l'énumération de ses espèces. De surcroît, il semble qu'Aristote reproche implicitement à Platon de faire précisément cela ; dans le sens où la puissance d'agir et la puissance de pâtir étant deux espèces du genre être, Platon aurait défini ce dernier par celles-là. De même que cela clarifie aussi le défaut de la définition du beau : ce qui plaît à l'ouïe et ce qui plaît à la vue seraient seulement deux espèces du genre « beau », par conséquent cette définition est faible et n'est pas digne d'une définition essentielle, car elle tente d'expliquer le tout en énumérant les parties. La « définition » ne perd pas sa valeur dialectique pour autant : de par ces défauts mêmes, nous voyons plus clairement ce qui sera requis pour une bonne définition du beau et de l'être (le cas échéant), à savoir, une définition se doit d'être du tout et non de ses parties.

---

<sup>126</sup> *Métaphysique* Z.17 1041b 11-20, Z.7 1033a 5 sq.

<sup>127</sup> *Métaphysique* B.3 998b 22.

Enfin, nous pensons avoir dit l'essentiel au sujet de la réfutation aristotélicienne de la définition de l'être par la puissance, brève comme elle est dans les *Topiques*. Nous avons souligné quatre raisons principales pour ce refus. En premier lieu, et ceci est la réfutation exposée dans les *Topiques* : la définition de l'être par la puissance est ambivalente ; elle peut recevoir des valeurs de vérité contradictoires. Deuxièmement, la définition exclut l'existence des objets qui font intégralement partie de l'ontologie d'Aristote ; par exemple, le premier moteur, la matière, les formes séparées *toi logoi*. Troisièmement, la définition tente de définir une essence par des attributions restrictives, ce qui est impossible pour Aristote. Et finalement, la définition est une définition d'un genre par ses espèces, d'un tout par ses parties et ainsi elle est une définition de l'être en puissance et non de l'être tout court. Cela est problématique pour au moins deux raisons. D'une part, si l'être en puissance est l'être total, on tombe dans une ontologie héraclitéenne<sup>128</sup> ; rien n'est nécessaire et tout pourrait être autrement, sans compter que tout pourrait être n'importe quoi et même les contraires coexisteraient. De ce point de vue, Platon serait l'auteur d'une ontologie mobiliste du simplement possible, ce qu'Aristote ne peut évidemment pas accepter. D'autre part, même si l'être en puissance n'était pas l'être total, la définition serait tout de même mauvaise : elle passerait à côté de l'essence de l'être qui *est* au plus haut degré, l'être en acte.

### **I.5 La puissance est-elle un propre de l'être ? *Topiques* V.9.**

Il est donc clair qu'Aristote ne peut accepter la définition de l'Étranger pour les raisons que nous avons décelées ci-haut. Par contre, il y a de bonnes raisons de croire que la puissance

---

<sup>128</sup> Nous verrons dans le quatrième chapitre qu'Aristote pense que Platon n'est effectivement jamais sorti d'une ontologie héraclitéenne.

d'agir et la puissance de pâtir seraient des « propres » (ἴδιον) de l'être. Aristote définit le propre comme suit : « Est un propre ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret.<sup>129</sup> » L'exemple qu'il donne l'illustre bien : « Être apte à la lecture et à l'écriture est un propre de l'homme ; de fait si un sujet donné est homme, il est apte à la lecture et à l'écriture, et s'il est apte à la lecture et à l'écriture, il est homme.<sup>130</sup> » Le propre est en fait une attribution absolument coextensive avec son sujet sans pour autant être l'essence de ce dernier ; par exemple, c'est le propre de l'animal de dormir, mais dormir n'est pas l'essence d'être animal. D'autre part, dormir sera aussi un propre de l'homme, pas en tant qu'homme, mais en tant qu'il est un animal. Il découle de cela que la puissance d'agir et la puissance de pâtir pourraient bien être des propres de l'être sans pour autant se confondre avec son essence<sup>131</sup>, puisque Aristote défend qu'un propre signifie l'essence<sup>132</sup>.

En effet, il est vraisemblable qu'une simple puissance puisse être le propre de quelque chose : par exemple, la puissance<sup>133</sup> d'émettre un meuglement (et non le meuglement en acte) est propre au bovin, car s'il existe quelque chose qui a la capacité de meugler alors il existe un bovin et s'il y a un bovin alors il existe quelque chose qui a la capacité de meugler. Nous voyons bien que ce n'est pas le meuglement en acte qui est propre au bovin, sinon le meuglement serait constant et il accompagnerait nécessairement toujours le bovin (ce qui n'est pas le cas), mais c'est plutôt la puissance de meugler qui lui est propre. À vrai dire, sans explicitement le

---

<sup>129</sup> *Topiques* I.5 102a 17 Trad. Brunschwig.

<sup>130</sup> *Topiques* I.5 102a 20-21 Trad. Brunschwig.

<sup>131</sup> Il n'a jamais été sérieusement suggéré que l'essence de l'homme soit la puissance de lire et d'écrire.

<sup>132</sup> *Topiques* V. 131b 35-132a 2 : « οὐ γὰρ δεῖ δηλοῦν τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἴδιον. »

<sup>133</sup> Ici dans le sens non ontologique de « capacité ».

souligner, plusieurs des exemples que donne Aristote de propres biens donnés (καλῶς κείμενον) dans le 5<sup>e</sup> livre des *Topiques* sont des exemples de puissances ou de capacités annoncées par le terme « δεκτικός » (susceptible de, capable de). Ainsi un propre de l'homme est d'être capable de science (ζῶον ἐπιστήμης δεκτικὸν<sup>134</sup>) ou de comprendre les lettres (γραμματικῆς δεκτικὸν) ; un propre de la surface est d'être capable de recevoir la couleur, etc.

De plus, il y a un danger réel d'erreur lorsqu'on essaie de donner le propre en acte, car alors il devient difficile de distinguer entre le propre en acte et l'essence de la chose<sup>135</sup>. Aristote note lui-même que donner en propre « animal bipède » à l'être humain, c'est plutôt le définir, car être animal bipède, ce n'est pas une capacité ou une puissance, mais bien un acte constant. Par contre, il est correct de donner « animal bipède » comme un propre de l'homme *relatif* à d'autres animaux<sup>136</sup>. D'autre part, même lorsqu'Aristote tente de donner un contre-exemple afin de démontrer un propre en soi de l'être humain (qui a la même étendue que le sujet, mais qui ne dénote pas l'essence), il semble se référer à une puissance plutôt qu'à un acte, à savoir, un propre en soi de l'homme serait d'être « doux » ou « civilisé » (ἡμερον) par nature (φύσει). Un peu plus loin, Aristote explique ce qu'il entend par « par nature » : « Si donc, l'on n'ajoute pas “par nature”, on commet une faute, puisque ce qui est le cas par nature peut ne pas être le cas pour ce pour quoi il est le cas par nature.<sup>137</sup> » On comprend donc que dans le contexte des *Topiques*, la nature est associée de près à l'être en puissance ; appartenir à quelque chose par nature signifie seulement avoir la capacité de faire quelque chose que par nature nous pouvons ou ne pouvons pas faire. En effet, strictement parlant, le propre de l'homme n'est pas d'être civilisé, mais de

---

<sup>134</sup> *Topiques* V.3 132a 20.

<sup>135</sup> *Topiques* V.3 131b 37-9.

<sup>136</sup> *Topiques* V.1 129a 5-10.

<sup>137</sup> *Topiques* V.5 134b 5-7 Trad. Brunschwig.



pouvoir l'être. Car enfin, Aristote n'ignorait pas qu'il y avait des peuplades d'hommes non civilisées. Ainsi, il n'est pas vrai de dire qu'un propre de l'être humain est d'être ἥμερον en acte, plusieurs êtres humains ne le sont pas. Par contre, il est vrai de dire que la puissance d'être ἥμερον est un propre de l'être humain *par nature*. De ce fait, donner un propre « par nature » c'est en quelque sorte donner un propre en puissance, contrairement, comme nous l'avons dit, à animal bipède, parce que l'homme ne peut pas être ou ne pas être animal bipède, ce n'est pas une puissance<sup>138</sup>.

Or, donner le propre en puissance est aussi risqué, il y a place à l'erreur. C'est ce contre quoi la première partie de *Topiques* V.9 nous met en garde. Le risque, c'est qu'en donnant le propre en puissance, nous le donnions aussi relativement à un non-être<sup>139</sup>. C'est-à-dire qu'il faut se garder de donner comme propre une puissance (active) pour laquelle sa puissance correspondante (passive) peut exister indépendamment de cette première. Ainsi, l'exemple qu'Aristote donne d'un énoncé défectueux joint le propre en puissance au propre relatif. À vrai dire, la puissance en soi est une sorte de relation entre les deux pôles de la passivité et de l'activité. Le souci, c'est de donner en propre seulement une des deux puissances (en l'occurrence la passive). Dès lors, en donnant comme propre une puissance passive, ce propre ne sera pas à chaque fois que la puissance correspondante active n'est pas. L'exemple clarifie cela :

Si, par exemple, en disant que le propre de l'air c'est d'être respirable, on a donné le propre en puissance, car une chose qui est susceptible d'être respirée est respirable, on a donné le propre, même pour ce qui n'est pas ; car, en l'absence de l'animal qui est fait naturellement pour respirer l'air, il peut y avoir de l'air encore. Cependant, s'il n'y a pas d'animal, l'air ne peut pas être respiré<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> En fait, c'est une puissance du genre animal, pas de l'homme.

<sup>139</sup> *Topiques* V.9 138b 28-30.

<sup>140</sup> *Topiques* V.9 138b 30-38. Nous voyons qu'Aristote ici tire explicitement le lien entre le « susceptible de » et une sorte de puissance passive, ce que nous avons souligné plus haut.

Dans l'exemple, notre partenaire dialectique pose le propre de l'air comme étant « respirable », à savoir, comme étant quelque chose qui « peut » être respiré. Or, s'il y a quelque chose de respirable, il y a nécessairement et *a priori* quelque chose qui peut respirer ; c'est-à-dire que l'existence de quelque chose qui a la puissance active de respirer est sous-entendue dans le concept même de « respirable ». En effet, la puissance passive se rapporte toujours à une puissance active<sup>141</sup> par la logique de l'unité focale (πρὸς ἓν), la définition de cette dernière étant contenue dans toutes celles des autres puissances<sup>142</sup>. Ce que nous devons retenir de cet exemple (pour les analyses ultérieures), c'est le fait que, comme Brunschwig l'a remarqué : « l'idée sous-jacente à cet exemple paraît donc être qu'une puissance active (comme la puissance de respirer) est ancrée ontologiquement dans l'essence de son sujet, alors qu'une puissance passive (comme la puissance d'être respiré) ne l'est pas<sup>143</sup>. » En outre, cela s'accorde bien avec l'hylémorphisme d'Aristote : la matière (puissance passive) n'est pas l'essence d'une chose, mais sa forme (puissance active) l'est.

Ainsi, Aristote remarque bien que le respirable ne peut être le propre de l'air, puisqu'il n'y a aucun lien nécessaire entre l'air et l'animal ; l'air existerait même si l'animal n'était pas<sup>144</sup> et de surcroît, il ne serait pas respirable. Certes, c'est une erreur de raisonnement qui s'applique à tous les propres en puissance où il n'y a aucun lien nécessaire entre les deux pôles (actif et

---

<sup>141</sup> Le contraire est sans doute vrai aussi, mais Aristote insiste toujours sur la priorité de la puissance active sur les autres. C'est elle qui est « ὁ κύριος ὄρος » (Δ.12 1020a 4).

<sup>142</sup> *Métaphysique* Δ.12 et Θ.1.

<sup>143</sup> Brunschwig (2007, p. 203, n. 6).

<sup>144</sup> Et depuis seulement 2010 nous pouvons ajouter que l'animal aussi peut exister sans l'air. Roberto Danovaro, Antonio Dell'Anno et al. « The first metazoa living in permanently anoxic conditions » *BMC Biology*, vol. 8, no. 1 2010.

passif) de la puissance. C'est pourquoi l'on peut également dire que le propre de l'huile n'est pas d'être combustible, car s'il n'y avait pas de feu, l'huile existerait quand même et le propre de l'eau n'est pas d'être buvable, car quand bien même il n'existerait pas un seul buveur, il y aurait tout de même de l'eau. Alors que de l'autre côté, il semble bien que la puissance active de brûler soit essentiellement liée au feu, quand bien même il n'y aurait rien de combustible qui existe et que la puissance de respirer soit un propre de l'animal.

Toutefois, il y a une manière correcte (peut-être même deux<sup>145</sup>) de poser un propre en puissance ; il s'agit de s'assurer que les pôles passif et actif de la puissance sont nécessairement coextensifs avec le sujet d'attribution qui soit existe, soit n'existe pas. L'exemple qu'Aristote donne afin d'illustrer un propre en puissance qui est coextensif avec ce qui existe (ce qui est) est significatif ; c'est en effet la définition de l'être qui est avancée par l'Étranger du *Sophiste* :

Par exemple, puisque celui qui donne, comme un propre de ce qui existe (ἴδιον τοῦ ὄντος), « capable de pâtir ou d'agir » (τὸ δυνατόν παθεῖν ἢ ποιῆσαι), tout en donnant le propre en puissance, l'a donné en le rapportant à ce qui existe (en effet, lorsqu'il y a quelque chose qui existe, cette chose sera aussi capable de pâtir ou d'agir de telle manière) (ὅτε γὰρ ὄν ἐστι, καὶ δυνατόν παθεῖν τι ἢ ποιῆσαι ἔσται) ; de sorte que ce serait bien un propre de ce qui existe que « capable de pâtir ou d'agir »<sup>146</sup>.

C'est-à-dire qu'en posant la puissance d'agir ou de pâtir comme le propre de l'être, nous affirmons que si quelque chose *est*, il s'ensuit nécessairement que cette chose peut soit agir ou pâtir. Inversement, s'il existe la capacité d'agir et de pâtir alors il y a quelque chose qui *est*.

<sup>145</sup> Le texte est peu clair et il semble manquer une partie.

<sup>146</sup> *Topiques* V.9 139a 4-7 Trad. Brunschwig.

Or, Brunschwig<sup>147</sup> souligne l'absence d'un deuxième exemple là où l'on s'y attendait. En effet, Aristote<sup>148</sup> dit clairement qu'il est possible de donner un propre en puissance relatif à quelque chose qui est, mais aussi relatif à quelque chose qui n'est pas : « On donne bien le propre soit en le rapportant à ce qui existe, soit en le rapportant à ce qui n'existe pas, lorsque la puissance peut être le cas pour ce qui n'existe pas.<sup>149</sup> » Mais nulle part ne trouvons-nous un exemple de cette deuxième possibilité.

En outre, Brunschwig s'étonne, avec raison, de ce qui est suggéré ; que l'on puisse donner à « ce qui n'existe pas » un propre en puissance, sans doute parce qu'Aristote vient tout juste de dire que la puissance d'agir ou de pâtir est le propre de ce qui existe. À notre avis, il est possible de reprendre ce problème tout en demeurant dans les limites de l'aristotélisme. Il s'agit de postuler que la puissance qui est propre à ce qui n'existe pas est précisément la puissance propre à la matière de recevoir une forme. En effet, la matière ou l'être en puissance est souvent rapprochée du non-être, mais ce qui la distingue du non-être tout court, c'est le fait d'avoir la puissance d'être, de venir à l'être. Ainsi nous pouvons dire d'une statue qui n'existe pas qu'elle a la puissance d'exister, de sorte que nous attribuons à quelque chose qui n'existe pas (ou pas encore) une puissance qui lui est propre. De ce fait, pourrions-nous dire que la puissance de venir à l'être est le propre de ce qui n'existe pas ? Autrement dit, la puissance de recevoir une forme serait le propre du non-être en tant que matière<sup>150</sup>. Étant donné que nous savons que pour Aristote il n'y a pas de non-être absolu, ce n'est pas impossible. Dans ce cas nous devrions être

---

<sup>147</sup> Brunschwig (2007, p. 203-204, n. 8-10).

<sup>148</sup> Ou le « réviseur ». Brunschwig croit, suivant Reinhardt, que ce paragraphe entier est de la main d'un réviseur péripatéticien anonyme. Brunschwig (2007, p. 200, n. 1).

<sup>149</sup> *Topiques* V.9 139a 1-3 Trad. Brunschwig.

<sup>150</sup> Si c'est de la matière, alors cela peut recevoir une forme, si cela peut recevoir une forme, alors c'est de la matière.

en mesure de dire que si quelque chose n'existe pas, elle a en propre la puissance de venir à l'être et de ce qui a la puissance de venir à l'être nous pourrions dire qu'il n'existe pas.

Malheureusement, cette solution est insatisfaisante, ce qui n'existe pas a une plus grande extension que ce qui peut venir à l'être, autrement dit, le non-être a plus d'extension que la matière<sup>151</sup>. Par exemple, le bouc-cerf n'existe pas et ne peut pas pour autant venir à l'être, la commensurabilité de la diagonale n'existe pas et n'a non plus la puissance de venir à l'être ; il en est de même pour toutes les impossibilités.

On pourrait également suggérer que ce qui n'existe plus a tout de même la puissance d'être remémoré, ou que ce qui n'est pas tout court a tout de même la puissance d'être imaginé, ou encore d'être désiré<sup>152</sup>. Certes, mais ce n'est là encore pas un propre de ce qui n'est pas, car on peut très bien remémorer, imaginer et désirer aussi ce qui est. Enfin, qu'on puisse prédiquer des choses du non-être n'est pas le plus problématique dans ce texte, cela revient plutôt au fait que la puissance ne peut être un propre de l'être pour des raisons identiques à l'exemple rejeté ci-haut. En effet, l'auteur vient de rejeter « respirable » comme propre de l'air, parce que cette puissance passive dépend d'une puissance active, le respirer de l'animal, qui n'est pas coextensif avec ce premier. Or, pour que ce qui existe pâtisse, il doit y avoir quelque chose qui le fait pâtir. Pourtant, nous pouvons facilement nous imaginer un monde mégarique ou éléate (comme l'auteur s' imagine un monde sans animaux) et voilà que la même critique peut s'adresser à l'établissement de la puissance comme propre de l'être<sup>153</sup>. Effectivement, dans le monde des

---

<sup>151</sup> Le non-être comme négation, comme matière en puissance et comme faux. *Métaphysique* Θ.10 1051a 34-b2.

<sup>152</sup> Θ.3 1047a 32 Trad. Tricot : « On n'assigne pas le mouvement aux choses qui n'existent pas, alors qu'on leur assigne quelques-uns des autres prédicats : par exemple, les choses qui n'existent pas sont intelligibles ou désirables, mais ne sont pas en mouvement. »

<sup>153</sup> Brunschwig (2007, p. 204, n. 9).

Éléates, il n'y a qu'un être, donc cet être ne peut pâtir ni agir sur rien. Donc, que la puissance puisse être posée comme un propre de l'être doit aussi être rejeté<sup>154</sup>.

## **II.1 : La transformation de la définition de l'être par la puissance à la puissance de communiquer dans le *Sophiste*.**

Il est donc clair que pour Aristote la définition de l'être par la puissance d'agir ou de pâtir n'est pas acceptable, ni que la puissance d'agir ou de pâtir soit un propre de l'être. En outre, que nulle part ailleurs que dans les *Topiques* Aristote ne parle de la définition de l'être comme puissance est une preuve suffisante, à notre avis, pour croire que selon Aristote, cette définition n'avait qu'une valeur dialectique et propédeutique. Or, l'histoire de cette définition ne s'arrête pourtant pas ici. Pour Platon lui-même (si l'on entend l'Étranger comme le représentant de la pensée de Platon) cette définition a d'abord une valeur hypothétique : « Bien. Peut-être, plus tard, cela apparaîtra différent (ἕτερον), aussi bien à nous-mêmes qu'à eux. Pour le moment, que cela reste accordé entre eux et nous<sup>155</sup>. » L'accord est donc conclu, mais de façon provisoire. De nouveaux indices pourraient venir remettre en question la pertinence de la définition. Or, nulle part dans la suite du texte ne trouvons-nous un rejet de la définition<sup>156</sup>. Au contraire, nous nous apprêtons à montrer que la définition de l'être par la *dunamis* joue un rôle important dans la suite du dialogue. Autrement dit, nous défendons la position selon laquelle la théorie de la

---

<sup>154</sup> Il est étrange de raisonner en mode analytique avec de tels contrefactuels dans un contexte aristotélicien, mais c'est là une des principales raisons pour laquelle Brunschwig croit ce texte inauthentique.

<sup>155</sup> *Sophiste* 248a Trad. Cordero. »

<sup>156</sup> Crivelli (2012, p. 90) : « Whatever the merits of these alternative strategies, clearly the friends of the forms do not take them up: as I said, they adamantly reject the modal characterization of being, which henceforth disappears from the dialogue. » Encore nous trouvons que Crivelli condamne beaucoup trop rapidement la définition de l'être par la puissance.

communication entre les genres est effectivement élaborée à partir de la définition de l'être par la puissance. Celle-ci est donc transformée et adaptée au besoin de la théorie de la communication entre les genres, mais en principe elle conserve son noyau au sein de sa nouvelle forme. C'est-à-dire que les théories de la communication des genres *et* la théorie de l'intégration du non-être au sein de l'être sont rendues possible par de la définition de l'être par la puissance.

Reprenons donc le texte du *Sophiste* là où nous l'avons quitté. Théétète et l'Étranger s'accordent sur le chemin à suivre ; ils doivent retomber en enfance<sup>157</sup> pour soutenir que tout ce qui est, est à la fois mobile et immobile<sup>158</sup>. Mais ceci dit, par où recommencer l'analyse ? La suite du texte opère un retour en arrière ; c'est un nouveau début à partir d'un point déjà discuté. Ayant constaté que l'être doit être à la fois mobile et immobile, l'Étranger remarque qu'en soutenant cela, ses interlocuteurs et lui-même se retrouvent avec la même structure théorique que celui qui « avance que le chaud se combine, à son tour, avec le froid, supposant ainsi qu'il y a séparations et unions<sup>159</sup>. » En effet, l'Étranger soulève la similarité de sa position avec celle d'un ancien anonyme<sup>160</sup> qui posait les contraires en tant que principes<sup>161</sup>. C'est-à-dire, qu'on parle de

---

<sup>157</sup> Nous soulignons ici la thématique du retour en enfance, car il me paraît d'une importance considérable dans le texte; la question du parricide y est liée, c'est après tout, toujours un « enfant » qui commet le parricide. De plus, peu après l'intention explicite de faire comme les enfants en voulant tout à la fois, l'Étranger se moque « des hommes déjà âgés dont la pauvreté des ressources intellectuelles fait qu'ils s'étonnent de telles choses de cette sorte [l'identité de l'un avec l'un] et croient avoir trouvé là la sagesse suprême. » *Sophiste* 251c Trad. Cordero. Est-ce donc par la forme narrative que Platon annonce dans le *Sophiste* une pensée radicalement nouvelle?

<sup>158</sup> *Sophiste* 249d.

<sup>159</sup> *Sophiste* 243b Trad. Cordero.

<sup>160</sup> Cordero suggère le pythagoricien Alcmeon de Croton, ce qui est fort probable. En effet, Aristote dans le livre A de la *Métaphysique* mentionne Alcmeon comme celui qui aurait érigé les contraires en principe (986a 20-39). Si cela est vrai, alors il faut voir dans cette deuxième partie du *Sophiste* un arrière-plan autant pythagoricien qu'éléatique.

<sup>161</sup> Il est manifeste que le « chaud et le froid » n'est qu'un exemple parmi d'autres de la théorie plus large selon laquelle une paire de contraires quelconque est à l'origine de tout : « Eh bien ! dit l'Étranger, puisque vous soutenez que toutes choses sont le chaud et le froid, *ou un autre couple analogue* [...] »

la mobilité (*kinesis*) et de l'immobilité (*stasis*) ou du chaud et du froid, les mêmes questions se posent : l'être est-il les deux ? Chacun à part ? L'un ou l'autre ? Ou encore est-ce un troisième terme en dehors de ces deux contraires-là<sup>162</sup> ?

Si l'Étranger retourne à ce questionnement qui s'était terminé en aporie<sup>163</sup>, c'est bien parce qu'il pense à présent détenir les outils théoriques pour l'affronter. L'aporie était la suivante : si l'on pose l'être comme un troisième terme qui n'est ni un contraire ni l'autre, il s'avère que l'être, un troisième terme, est en fait les deux (ἄμφο) et par conséquent on pourra affirmer que « deux est un<sup>164</sup> », car les deux contraires *sont*. L'Étranger est embarrassé par cette conclusion et ne peut poursuivre. Or, qu'y a-t-il de différent la deuxième fois que l'Étranger soumet la thèse des contraires à ce questionnement ? Cette fois-ci l'être n'est plus la combinaison des deux contraires, mais il s'apparente plutôt à une soustraction : « L'être n'est donc pas à la fois le mouvement et le repos, mais quelque chose d'autre par rapport à eux<sup>165</sup>. » Il n'est ni l'un, ni l'autre des contraires, certes, mais cela entraîne immédiatement une nouvelle contradiction ; si l'être n'est pas en repos, il est nécessairement en mouvement et de même, si l'être n'est pas en mouvement il est nécessairement en repos. Cependant, il vient d'être dit que l'être est ni l'un ni

---

*Sophiste* 243e Trad. Cordero. C'est nous qui soulignons. De même, Aristote disait d'Alcméon qu'il prenait ses contraires au hasard, blanc et noir, doux et amer, bien et mal, etc. *Métaphysique* A.5 986a 32.

<sup>162</sup> Le premier questionnement est à 243e et le deuxième à 250b-c.

<sup>163</sup> *Sophiste* 244b.

<sup>164</sup> *Sophiste* 243e.

<sup>165</sup> *Sophiste* 250c Trad. Cordero. Et là pour le coup, l'enfant est vraiment laissé à sa faim.



l'autre<sup>166</sup>. L'être donc, échappe à la logique de la contradiction même<sup>167</sup>. Voilà qu'à nouveau, l'Étranger et Théétète se trouvent dans l'embarras.

De l'addition positive, « l'être est l'unité des deux contraires, car les deux *sont* » de la première aporie (243e) nous passons au côté du négatif dans la deuxième formulation (250b) ; l'être est ni l'un ni l'autre des contraires, mais tout simplement autre. De plus, c'est un autre qui se dérobe à la contradiction. C'est ainsi que nous devons comprendre la reprise du même questionnement : la première fois l'interlocuteur répondait de manière positive que l'être est l'unité des deux contraires menant à la première aporie, celle de l'être. Alors que la deuxième fois, l'Étranger lui-même répond négativement que l'être n'est ni l'un ni l'autre des contraires, ce qui le mène ainsi à la deuxième aporie, celle du non-être. À cette étape du texte, les deux apories se joignent ; ni les anciennes théories de l'être, ni celles du non-être ne sont tenables. Pour avancer, il faudra donc faire porter la recherche sur l'être et sur le non-être ensemble et non plus séparément<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> Crivelli (2012, p. 8) condamne rapidement la conclusion de cet argument comme invalide. Or, si l'on prend la définition de l'être comme puissance au sérieux, il n'y a rien là d'invincible : l'être est tout simplement la puissance soit d'être en mouvement, soit d'être au repos.

<sup>167</sup> Cela est bien une preuve en faveur de la position de Cordero (2005, p. 183) selon laquelle l'acquis fondamental du *Sophiste* est de « dé-chosifier » l'ontologie traditionnelle. C'est précisément « du fait de ne pas se confondre avec une entité privilégiée, [que] l'être peut communiquer avec des notions opposées, et les "faire être". » En effet, si l'être est le repos (comme le veulent les eidophiles) alors le mouvement n'existe pas, de même que si l'être est le mouvement, le repos n'existera pas. Ainsi, l'être, étant puissance de communication ou possibilité d'ouverture à l'autre et non une entité quelconque, est au-delà (ou en deçà) des entités contraires ou contradictoires. De fait, il est la source, en puissance, des deux contraires : c'est précisément ce qu'Aristote nommera « l'être en puissance » ! L'être donc, telle que pensé ici, est l'être au sein duquel peuvent coexister les contraires.

<sup>168</sup> *Sophiste* 251a Trad. Cordero : « Mais, puisque l'être et le non-être nous embarrassent d'égale manière, nous pouvons espérer que lorsque l'un des deux se montrera soit d'une manière plus précise, soit d'une manière plus claire, l'autre se montrera de la même façon ; et si nous n'arrivons à saisir ni l'un ni l'autre, soyons au moins capables de faire avancer le raisonnement le plus convenablement possible sur les deux à la fois. »

Est-ce pour autant un retour à zéro ? Non, car les trois possibilités que l'Étranger propose à ses interlocuteurs imaginaires dépendent de certains acquis de la définition de l'être par la puissance. En fait, la définition de l'être par la puissance semble être présupposée par l'Étranger à plusieurs reprises dans la suite du texte. Mais non seulement est-elle présupposée, à notre avis les développements qui suivent en sont un raffinement et un développement<sup>169</sup>. Regardons de plus près :

(1) Disons-nous que l'*ousia*<sup>170</sup> ne s'attache ni au mouvement ni au repos, et qu'aucune chose ne s'attache à aucune autre, et les mettrons-nous ainsi dans nos discours, comme si elles étaient sans mélange et incapables (ἀδύνατον) d'entretenir des rapports réciproques ? (2) Ou bien, supposant qu'elles sont capables (δυνατὰ) de communiquer les unes avec les autres, les réunirons-nous toutes dans une seule unité ? (3) Ou, enfin, dirons-nous que quelques-unes en sont capables (δυνατὰ), et les autres non ?<sup>171</sup>

Le premier scénario envisagé est donc celui où « rien n'a aucune puissance de communication avec rien<sup>172</sup>. » Dans ce cas, le mouvement et le repos n'ont pas la capacité de communiquer avec l'être ; ils n'existent donc pas. Cette première possibilité est une attaque peu voilée envers l'ontologie des eidophiles, car, bien qu'ils soutenaient que l'*ousia* dans leur système n'avait pas la puissance de communiquer avec le mouvement, l'*ousia* avait tout de même implicitement la puissance de communiquer avec le repos, puisqu'ils affirmaient que l'*ousia* était en parfait repos<sup>173</sup>. Autrement dit, dans le système des eidophiles, l'*ousia* a nécessairement une puissance, que les eidophiles le reconnaissent ou non : celle de participer au repos. Repos et *ousia* n'étant pas la même chose, il y a ici nécessairement mélange de deux choses et le mélange présuppose la

<sup>169</sup> Sur cela nous sommes d'accord avec Fronterotta (1995, p. 311-353).

<sup>170</sup> Après un bref hiatus où Platon parlait de l'être comme *to on* il retourne à présent au vocabulaire de l'*ousia*.

<sup>171</sup> *Sophiste* 251d-e Trad. Cordero.

<sup>172</sup> *Sophiste* 251e Trad. Cordero.

<sup>173</sup> *Sophiste* 248e.

puissance de se mélanger (ou de communiquer). C'est ainsi que l'Étranger force une fois de plus les eidophiles à accepter sa définition de l'être par la puissance ; ou du moins, accepter que l'*ousia* a une puissance. S'apercevant que leur propre système les empêche de dire sans contradiction que l'*ousia* est en repos, ils seront ainsi contraints, comme le font l'Étranger et Théétète, d'adopter la troisième voie<sup>174</sup>. Voie qui, pour être adoptée sans contradiction, nécessite la définition de l'être par la puissance<sup>175</sup>. Mais de manière plus générale, la première voie est écartée tout simplement, car si rien n'a la puissance de communiquer avec l'*ousia*, alors rien n'existe<sup>176</sup>.

Le deuxième scénario envisagé est réduit par l'Étranger à la simple formule suivante : « Mais qu'arrivera-t-il si nous admettons que toutes choses possèdent une puissance de communication réciproque<sup>177</sup> ? » Ce chemin s'approche du « tout est mélangé dans tout » qu'Aristote reproche tant à Anaxagore<sup>178</sup>. Il est encore plus rapidement réfuté que le premier ; si

<sup>174</sup> Il est clair que le texte qui introduit les trois voies a en tête les eidophiles et les somatistes, les monistes et les pluralistes : « Afin donc que notre raisonnement s'adresse à tous ceux qui se sont entretenus n'importe quand ni comment à propos de l'*ousia* – et non seulement à ces derniers, mais aussi à tous ceux avec qui nous avons dialogué auparavant [...] » *Sophiste* 251d. Par conséquent, il est fort probable que l'Étranger croie réconcilier tous ces penseurs en adoptant la troisième voie qui est indubitablement un remaniement et un approfondissement de la définition de l'être par la puissance. Ainsi, par l'adoption de la troisième voie, l'Étranger remanie la définition de l'être par la puissance de sorte qu'elle soit acceptée par tous ceux qui se sont entretenus sur le sujet de l'*ousia*. De plus, nous situons ici la réfutation complète des eidophiles, car la première conversation s'était terminée en déclamation rhétorique, ce qui en quelque sorte indique l'échec de la raison. Alors qu'ici (251e) l'Étranger réfute de manière rationnelle et dialectique l'*ousia* sans puissance des eidophiles.

<sup>175</sup> Comment en effet, l'*ousia* serait-elle capable de quoi que ce soit, si elle en avait pas la puissance ? La troisième voie adoptée par l'étranger semble donc poser l'*ousia* comme un tout composé de puissances et de non-puissances.

<sup>176</sup> En fait, Platon dans une formulation complètement autre que la définition de l'être par la puissance, semble néanmoins dire la même chose : « Existeraient-ils (ἔσται) s'ils n'étaient pas en communauté avec l'*ousia*? – Théétète : certainement pas. » 252a. Cela revient à dire que pour être il faut minimalement avoir la puissance de communiquer (ou d'entrer en communauté προσκοινωνοῦν) avec l'*ousia*.

<sup>177</sup> 252d Trad. Cordero.

<sup>178</sup> *Métaphysique* Γ.4 1007b 25 et Γ.5 1009a 26.

tout est capable de tout avec tout, alors le mouvement peut participer au repos et le repos au mouvement. C'est une impossibilité manifeste, car ce qui fait que le mouvement est mouvement c'est en partie qu'il n'est pas le repos et il en va de même pour le repos. Que le mouvement puisse communiquer avec le repos enlèverait au mouvement ce qui le détermine comme mouvement, comme il deviendra évident plus tard dans le dialogue<sup>179</sup>, le non-repos auquel participe le mouvement est aussi important que la communication avec lui-même.

Les deux premières possibilités ne seront donc pas retenues et elles seront rapidement oubliées. Mais elles sont tout de même intéressantes pour notre propos, car dans les reformulations de l'Étranger, elles témoignent de la persistance de la définition de l'être par la puissance sous une autre forme. En effet, les trois possibilités proposées par l'Étranger sont rendues possibles par la définition même. Autrement dit, c'est seulement après avoir défini l'être par la puissance que l'on peut se demander comment cette puissance se manifeste. Est-ce que l'être est sans puissance (1<sup>re</sup> possibilité) ? La première possibilité nous demande donc de considérer l'alternative à la définition, c'est-à-dire, si l'être n'est *pas* la puissance (comme le maintiennent les eidophiles), comment alors expliquer le *pantelôs on* ? C'est impossible, car si c'est le cas rien n'existe<sup>180</sup>. Ensuite, nous devons donc admettre que l'être est puissance. Or, cet être-puissance sera-t-il absolument libre de se mélanger avec tout et d'être affecté par tout (2<sup>e</sup> possibilité) ? C'est également impossible. Alors, dirait l'Étranger, nécessairement nous avons raison de dire que l'être de chaque chose c'est sa *dunamis pephukos* ; la puissance de communiquer qui lui est attribuée par nature. Ainsi, l'être n'est ni l'absence de la puissance, ni la

---

<sup>179</sup> *Sophiste* 258a-e.

<sup>180</sup> À noter que c'est là aussi la conclusion de la première déduction de la deuxième partie du *Parménide* 141e.

puissance *haplôs*, mais c'est bien la puissance *pephukos* qui rend possible la communication raisonnée entre les genres<sup>181</sup>.

Alors il nous reste que le troisième chemin où l'on trouve la trace du *pephukos* de la définition de l'être par la puissance. Nous avons dit plus haut que la puissance d'agir ou de pâtir n'était pas n'importe laquelle, mais bien celle des puissances déterminées par la nature même de la chose. De surcroît, c'est cette même nature qui est le fondement de ce qui est possible et ce qui ne l'est pas pour une telle chose. Ainsi, c'est seulement à partir de cette partie du texte, où la puissance de communiquer particulière à un genre devient la marque de l'être de celui-ci, que l'on peut comprendre ce que Platon entend par l'être comme *dunamis*. Par conséquent, nous assistons à une transformation de l'être-puissance et non à un abandon.

De fait, on peut à bon droit se demander pourquoi c'est la puissance de communiquer qui prend ici toute l'importance et pas une quelconque autre puissance. C'est parce que, à notre avis, la *dunamis* de Platon dans la définition doit être comprise non comme une simple possibilité logique, ni comme une simple capacité, mais bien comme une « aptitude à », une « tendance vers », ou encore celle que nous préférons : « une ouverture vers »<sup>182</sup>. C'est-à-dire qu'il y aurait une intentionnalité fondamentale au sein de l'être, qui dès lors doit être compris comme puissance de communiquer. La puissance de communiquer, comme puissance d'entrer en relation avec l'autre, doit conséquemment être comprise comme ce degré un de l'être que l'Étranger soulevait dans la définition : « Même dans un degré minime, par l'action de l'agent le

---

<sup>181</sup> Ce raisonnement, selon nous, confirme la lecture du *pephukos* que nous avons proposée plus haut au sein de la définition.

<sup>182</sup> Fronterotta (1995, p. 321).

plus faible, et même si cela n'arrive qu'une seule fois. » Ainsi, nous pouvons à présent qualifier la *dunamis* dans la définition comme la plus infime de toutes ; la puissance spécifique inscrite en chacun des étants d'entrer en relation d'une manière spécifique avec des autres spécifiques<sup>183</sup>. Qu'est-ce qui détermine vers quoi cette forme-ci aura tendance à aller, à savoir sa spécificité ? C'est la nature même de cette forme ; nature à entendre comme le réseau des communications possibles pour une forme donnée, octroyée par son rang dans la hiérarchie de l'être<sup>184</sup>. Par conséquent, la définition de l'être par la puissance est en quelque sorte transformée en une définition de l'être par la puissance d'ouverture ou de communication avec l'autre<sup>185</sup>. Aristote sera bien sensible à cette transformation ontologique ; car c'est ici même que Platon fait de l'être un *relatif*. Nous verrons dans le quatrième chapitre de ce travail pourquoi cela est inacceptable pour Aristote.

Au sujet du degré minime de l'être, il avait été établi, plus tôt dans le texte (237d), qu'être n'est pas seulement une position de l'existence (usage absolu), mais aussi la position d'une détermination (usage copulatif)<sup>186</sup>. C'est-à-dire qu'être, c'est être quelque chose et être quelque chose c'est être quelque chose d'un, d'unifié<sup>187</sup>. Là il était admis que le degré minime requis afin qu'on puisse parler du non-être est qu'il participe au nombre<sup>188</sup>, pour la simple raison qu'on se trouve forcément à dire « le » non-être et « les » non-êtres dès qu'on en parle. Est-ce là

---

<sup>183</sup> Par spécifique j'entends : décidé par la nature de la chose.

<sup>184</sup> Ce n'est pas là, l'objet du *Sophiste*. C'est plutôt le *Timée* qui répondra à cette question tout aussi pressante, de savoir comment chaque chose vient à avoir sa nature propre. Par contre, dans le *Sophiste* nous avons l'indice que c'est le *Timée* qui y répondra en détail : le petit passage que nous avons cité plus tôt au sujet de l'artisan divin qui octroie à chaque chose sa nature propre en 265e.

<sup>185</sup> Ou encore: l'être comme la « communicabilité déterminée ».

<sup>186</sup> Brown (1999 p. 466).

<sup>187</sup> Collette-Ducic (2008 p. 146-147).

<sup>188</sup> *Sophiste* 238b.

une position implicite de la thèse du platonisme ésotérique critiquée par Aristote, selon laquelle l'être est le nombre ? Pas tout à fait, ou du moins seulement indirectement, car si on lit le passage à la lumière de notre compréhension de la définition de l'être par la puissance, on peut comprendre que la condition minimale de l'être est encore plus infime. De ce point de vue on aperçoit l'approfondissement (ou même la radicalisation) de la recherche ontologique du *Sophiste* : en 238b, l'Étranger pose que la condition minimale de l'être, c'est d'être « un » et par conséquent être un « quelque chose », tandis que la définition de l'être-*dunamis* propose que le seul pouvoir d'être « un » et « quelque chose » (sans nécessairement effectivement l'être) est un degré encore plus minime de l'être. Et ce degré minime de l'être, la simple ouverture à l'être ou encore à l'un, établit un cadre ontologique où l'on peut parler du non-être sans tomber dans des contradictions. C'est de cette manière que ce qui n'est pas, mais qui peut être est ouvert à la possibilité du discours (non contradictoire)<sup>189</sup>. Autrement dit, contrairement à ce qui est dit en 238b, pour « exister » ou être pensable et dicible, une entité doit seulement avoir la *puissance* de participer à l'être et à l'un. On voit bien que pour Platon, comme c'est le cas pour Aristote, c'est l'indétermination de la puissance qui ouvre la voie à une pensée du non-être.

En outre, la puissance de communiquer est rattachée à l'argumentation précédente d'une autre manière fondamentale. En effet, dans le concept même de communication se trouve la structure de la définition, modelée elle-même sur le paradoxe de la connaissance, à savoir, communiquer est une puissance d'agir qui peut seulement agir sur quelque chose qui possède la puissance de pâtir de cette dernière. La structure de la communication est donc analogue à la

---

<sup>189</sup> C'est ainsi que nous pouvons parler, par exemple, d'un enfant pas encore né sans nous contredire. Cet enfant ne participe pas à l'être ni à l'un, mais il le *peut*. Cette possibilité est suffisante pour lui conférer un degré minimum d'être. Tandis que dans le cadre ontologique de Parménide, parler d'un enfant futur c'est dire « être » de quelque chose qui « n'est » pas, c'est donc contradictoire.

structure de la connaissance et, partant, à la structure de la définition de l'être<sup>190</sup>. Or, si les choses qui sont, sont par la possession d'une puissance quelconque de communiquer ou d'être communiqué, l'être lui, ne s'identifie ni avec le pâtir ou l'agir, mais étant la communicabilité elle-même, il est plutôt la source unique d'où ces derniers surgissent. Autrement dit, on pourrait comprendre l'être comme le lieu<sup>191</sup> de rencontre entre la puissance passive et la puissance active<sup>192</sup>. En le comprenant ainsi, nous conservons à la fois l'immobilité de l'*ousia* (car l'être est en-deçà du mouvement et du repos), si précieuse à l'orthodoxie platonicienne, et nous dotons le platonisme d'outils au moyen desquels il peut se défendre contre la critique de Parménide dans le dialogue éponyme.

## **II.2 : Préfigurations des thèses du *Sophiste* dans les dialogues antérieurs et objections contre notre position.**

Considérons les objections possibles à notre interprétation. Apparaît en 252e une petite curiosité du texte qui pourrait faire office d'objection à notre position : dans la première formulation de la troisième possibilité, l'Étranger parlait d'être capable (*dunata*) de communiquer avec certaines choses et non d'autres ; or, dans la reformulation, il parle tout à coup de vouloir (*ἐθέλειν*<sup>193</sup>) se mélanger ou communiquer. C'est étrange, car l'Étranger paraît octroyer la volonté à l'être là où quelques lignes plus haut, il parlait de pouvoir (et après il recommence à parler de pouvoir). Il est vrai que ceux qui ont interprété l'attribution du

---

<sup>190</sup> L'équivalence entre agir et communiquer, pâtir et être communiqué, est posée par l'Étranger en 248b.

<sup>191</sup> Pas un lieu neutre, mais un lieu déterminé par la nature propre aux formes communicantes.

<sup>192</sup> Par conséquent : « L'être de ce qui est, coïncide avec la racine ontologique de la communication. » Fronterotta (1995, p. 334).

<sup>193</sup> *Sophiste* 252e, 253a. « Vouloir » est la traduction de Cordero. Diès (1922, p. 207) traduit par « se prêter à » ou « consentir à ». Robin (1950, p. 313) traduit par : « consentir à ».



mouvement et de la vie au *pantelos on* dans la réfutation des eidophiles comme étant le début d'un animisme des formes chez Platon ont ici une précieuse matière. En outre, cela donne un argument à ceux, comme Diès, qui ne voient dans le vocabulaire de la puissance et de la communication qu'une simple métaphore. En effet, et cela semble être l'argument de Diès, si Platon change constamment de vocabulaire pour exprimer la participation, cela doit bien vouloir dire qu'aucun des termes n'a en soi d'importance<sup>194</sup>. Il découle de cela que la métaphore de la « puissance » n'est pas en soi plus importante que les autres métaphores utilisées par Platon lorsqu'il tente d'expliquer la participation.

En revanche, bien qu'il soit vrai de dire que Platon a souvent hésité quant au vocabulaire de la participation<sup>195</sup>, il demeure que la terminologie du *Sophiste* reste assez constante et par conséquent, elle n'est pas arbitraire. Cela, nous espérons l'avoir déjà démontré, mais nous y reviendrons plus bas. Nous soutenons que le vocabulaire de la puissance et de la communication n'est pas qu'une simple métaphore, et qu'il est donc nécessaire à l'intelligence du texte. Texte qui, il ne faut pas oublier, est un des seuls, sinon de loin le plus complet, qui traite de la communication entre les *formes* elles-mêmes et non entre les formes et les choses qui y participent. Il est alors de mise que l'Étranger se dote d'un vocabulaire précis et technique pour décrire la nature communicante des formes sans emprunter celui de la communication entre les formes et les choses<sup>196</sup>. Pourquoi alors l'Étranger parle-t-il soudainement de formes qui « veulent » se mélanger ? À notre avis, le vouloir doit être compris comme le penchant naturel de

---

<sup>194</sup> Diès (1909, p. 119).

<sup>195</sup> *Phédon* 100d Trad. Dixsaut : « Rien d'autre ne rend cette chose belle sinon le beau, qu'il y ait de sa part présence (παρουσία), ou communauté (κοινωνία), ou encore qu'il survienne (προσγενομένη) – peu importe par quelles voies et de quelle manière, car je ne suis pas encore en état d'en décider. »

<sup>196</sup> Cf. Pellegrin (1991, p. 392, n. 3).

chaque chose<sup>197</sup>. Et étant donné que nous comprenons la *dunamis* comme aptitude à ou tendance vers, le problème ne se présente pas. De plus, dans un autre contexte, Socrate décrit la puissance ainsi : « On peut donc dire capable (Δυνατὸς) quiconque peut faire ce qu'il veut (βούληται)<sup>198</sup> », démontrant la proximité entre le pouvoir et le vouloir. L'exemple dont se sert Platon pour illustrer son point, les lettres et les syllabes, le montre assez bien<sup>199</sup>.

Il y a des consonnes qui sont disposées naturellement l'une vers l'autre, B et R par exemple. Dire que B a la puissance de communiquer avec R et dire que B « veut<sup>200</sup> » communiquer avec R n'entraîne pas de différence importante. Or, B n'a pas la puissance de communiquer avec K par exemple ; c'est en quelque sorte dire que B n'est pas naturellement disposé à se mélanger avec K. De plus, les voyelles ont non seulement la puissance de communiquer avec toutes les consonnes, mais lorsque jointes à l'une d'entre elles, elles lui donnent de nouvelles puissances. Par exemple, Ba peut maintenant communiquer avec K, comme dans Βάκχος. C'est un exemple efficace qui démontre bien l'enjeu de la prochaine partie du *Sophiste* ; comment et avec quoi une lettre peut communiquer est inscrit dans l'être même de celle-ci<sup>201</sup>, c'est sa puissance (*dunamis*) ou sa disposition naturelle (*ethelein*). Il en va de même

<sup>197</sup> Le LSJ dans son entrée « ἐθέλω » nous apprend qu'avec la négation, le verbe prend le sens de *dunamai*, au sens de ne pas être capable. Or, même lorsque le verbe se trouve sans négation, le sens II.2 du verbe, qui s'applique presque exclusivement à des choses non animées, a le sens que nous lui donnons dans notre passage : "to be naturally disposed, to be wont or accustomed." Être disposé naturellement (à agir ou à subir) est le sens que l'on donnait à *dunamis* au sein de la définition. Par conséquent, nous voyons que le ἐθέλειν de la présente section va dans le même sens que la *dunamis* de la définition.

<sup>198</sup> *Hippias mineur* 366b Trad. Fronterotta et Pradeau.

<sup>199</sup> Aussi une des illustrations les plus prisées d'Aristote pour expliquer la nature de la forme.

<sup>200</sup> Au sens II.2 de *ethelô* dans le LSJ, c'est-à-dire, être naturellement disposé à.

<sup>201</sup> Cela apporte aussi une réponse concrète au problème du *Cratyle*. Contre ceux qui soutiennent que tout langage est entièrement conventionnel, nous voyons avec l'exemple des lettres qu'il y a de la convention et de l'arbitraire, mais qu'en revanche, dès qu'il est convenu que B sera le signe du son « B » (ou tout simplement que le son « B » fera partie d'un certain langage) le reste de ce langage se construira d'une manière plus objective et nécessaire selon les puissances et les impuissances de communication que la nature de la lettre « B » offre au sein de la totalité des lettres qui constituent le langage. Ainsi, le fait que

pour les formes. Autrement dit, la lettre *est* ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas. Nous voyons bien que nous sommes encore dans le sillage de la définition de l'être par la puissance malgré le changement temporaire de vocabulaire<sup>202</sup>.

Dans un autre ordre d'idées, on pourrait objecter que la définition de l'être par la puissance ne peut être acceptée par Platon, même sous la forme que notre interprétation lui a donnée, car une telle ontologie a déjà été réfutée par Platon dans le dialogue qui précède le *Sophiste* : le *Théétète*. Dans ce dialogue, il est dit, au compte de « ceux qui croient qu'il n'est rien d'autre que ce qu'ils pourront tenir solidement dans leurs mains<sup>203</sup> », que « le tout est en mouvement (τὸ πᾶν κίνησις), et en dehors de cela il n'y a rien ; du mouvement il y a deux formes, chacune d'extension infinie (πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον), mais ayant pour puissance (δύναμιν), l'une, d'agir (ποιεῖν), l'autre, de subir (πάσχειν)<sup>204</sup>. » Il serait donc étrange, dit l'objection, de voir Platon prendre à son compte une thèse qu'il a lui-même réfutée dans un dialogue antérieur. Or, cela n'est pas tout à fait exact pour deux raisons.

Premièrement, le contexte dans lequel se trouve cet énoncé est fort différent. C'est la question épistémologique qui intéresse ici les interlocuteurs et non la question ontologique. Déjà,

---

dans ce langage « B » ne peut pas communiquer avec « K » n'est plus de l'ordre de la convention, mais bien une conséquence naturelle et nécessaire du son « B » et du son « K » en soi.

<sup>202</sup> Le langage sera analysé à peu près de la même manière en 262a-e. Les substantifs n'ont pas la puissance de faire un discours sensé par eux-mêmes, ils doivent communiquer avec des verbes et ce ne sont pas tous les substantifs qui peuvent communiquer avec tous les verbes. Par exemple, Théétète ne peut pas communiquer avec « voler ».

<sup>203</sup> *Théétète* 155e Trad. Michel Narcy. Cela rappelle intuitivement les somatistes du *Sophiste*, autant par le dédain avec lequel Platon en parle, que par leur position que ce qui est, est ce qui peut être touché. Et comme dans le *Sophiste*, la discussion de la puissance d'agir et de pâtir survient dans la discussion avec ces derniers.

<sup>204</sup> *Théétète* 156a Trad. Narcy de : « τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. »

l'ontologie explicitement soutenue pour les propos de l'argument est le mobilisme extrême : tout s'écoule et rien n'est identique à soi, alors que dans le *Sophiste*, la thèse du mobilisme pur n'est jamais prise au sérieux. En fait, il n'y a pas d'ontologie présumée dans le *Sophiste*, le discours se déroule à un niveau plus profond que le *Théétète*<sup>205</sup>, car l'Étranger est à la recherche d'une ontologie adéquate. Par contre, même si cela n'était pas le cas, Socrate s'efforce moins de réfuter le mobilisme que l'épistémologie qui en découle. C'est au final la thèse de l'équivalence de la sensation et de la science qui est réfutée. Or, la réfutation a l'important effet de montrer indirectement que l'ontologie mobiliste rend impossible la connaissance.

C'est pourquoi, deuxièmement, et c'est là le point le plus important, la réfutation de l'épistémologie relativiste de Protagoras et l'indirecte réfutation du mobilisme (et par là celle de l'être comme puissance), implique précisément un point qui sera intégré par l'Étranger à la structure de sa définition de l'être comme puissance. Ce point est la nécessité du repos (*stasis*) dans l'être afin que la connaissance soit possible. Dans le *Théétète* cela prend la forme du souvenir stable. En effet, si en voyant nous connaissons (car science égale sensation), lorsque nous fermons les yeux et nous nous rappelons cette connaissance acquise, nous savons et ne savons pas, dès lors que nous acceptons l'épistémologie de Protagoras<sup>206</sup>. Il suffit d'admettre cela pour arriver à des conséquences « monstrueuses » et « impossibles » quant à la thèse épistémologique, mais il y a des conséquences pour la thèse ontologique aussi. C'est-à-dire que celui qui a vu et qui se ferme les yeux en se rappelant ce qu'il a vu, ne se rappelle effectivement de *rien*, car dans le mobilisme pur, ce qui était et ce qui est ne sont en rien les mêmes. Ou encore,

---

<sup>205</sup> Mais sans doute le fil argumentatif de la digression du *Sophiste* est-il conditionné par ce qui a été mis à jour dans le *Théétète*.

<sup>206</sup> *Théétète* 164b.

il aura acquis la science, mais la science de rien, parce que l'objet qu'il a connu n'est plus le même. Être en possession d'une science de rien est effectivement un non-sens. On peut déjà apercevoir en filigrane ici la présence problématique du non-être.

Ainsi, même s'il est vrai que Socrate dans le *Théétète* réfute une thèse qui pourrait ressembler à celle qui deviendra la définition de l'être par la puissance dans le *Sophiste*, il faut voir que les deux thèses diffèrent d'une manière fondamentale. En effet, l'ontologie de l'Étranger implique d'emblée que le tout à la fois se meuve et ne se meuve pas. C'est ce qui est nécessairement accepté dès lors qu'il accepte que les formes ont la puissance d'être connues, car d'une part, celle-ci leur donne une sorte de mouvement<sup>207</sup>, mais d'autre part, de par sa nature même la connaissance requiert un objet stable sur lequel agir, la forme nécessitant aussi un aspect statique. Il en découle que pour l'Étranger, l'être comprend nécessairement le mouvement et le repos, par conséquent les absurdités ontologiques qui découlent du mobilisme sont évitées par la définition de l'Étranger<sup>208</sup>. En fait, la deuxième partie du *Sophiste* peut être comprise comme la tentative par l'Étranger de montrer qu'on peut non seulement parler de puissances dans le monde du sensible, mais qu'on doit parler de puissance aussi et surtout dans le monde des formes/genres immobiles afin de rendre compte de leurs natures. La possibilité de la communication entre les formes étant précisément ce qui permet aux choses sensibles d'avoir

---

<sup>207</sup> La puissance passive étant une espèce du genre mouvement. *Théétète* 156a.

<sup>208</sup> Selon un autre aspect, on peut penser que la découverte de l'altérité comme étant l'essence du non-être donne une façon aux mobilistes de répondre à l'objection de Socrate. Ainsi, lorsqu'il est implicitement soutenu par Socrate que dans un contexte mobiliste un souvenir serait par défaut toujours un souvenir de rien (163e) et que cela est ridicule, les mobilistes pourraient bien répliquer : « Si, le souvenir est de quelque chose, mais de quelque chose *autre* que ce qui est, car ce de quoi il y a souvenir n'est plus (puisque'il est dans un flux de changement) ». De cette manière, les mobilistes montrent que le souvenir n'est pas souvenir de rien, mais souvenir d'un non-être en tant qu'autre. Mais cela ne change en rien le fait que même ce non-être doit avoir une certaine stabilité pour être connaissable, ce que leur ontologie ne permet pas de penser.

des puissances actives et passives. Ainsi compris, le souvenir dans le *Théétète* sera donc le souvenir de ce qui est en repos (selon sa puissance de communiquer avec le Même) dans la chose qui peut autrement être en mouvement (selon sa puissance de communiquer avec l'Autre). Par conséquent Socrate réfute la thèse des mobilistes, mais pas celle de l'Étranger pour qui l'être-*dunamis* est en deçà de la distinction mouvement-repos.

En outre, certains des commentateurs qui veulent réduire l'importance de la définition se servent d'autres occurrences similaires dans le corpus platonicien afin de montrer qu'elle n'est rien de nouveau. C'est le cas du *Phèdre*, qui fait utilisation d'une formule similaire, cette fois-ci mise dans la bouche d'Hippocrate<sup>209</sup> :

N'est-ce pas ainsi qu'il faut procéder pour se faire une idée de la nature de quoi que ce soit ? D'abord se demander s'il est simple ou multiforme (ἀπλοῦν ἢ πολυειδές), l'objet dont nous souhaitons nous-mêmes parler avec art ou rendre quelqu'un d'autre capable de parler avec art. Puis, à supposer que cet objet soit simple, déterminer quelle puissance il recèle : puissance d'agir par nature (πέφυκεν) sur quoi, puissance d'être affecté par quoi (ἂν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ)<sup>210</sup>.

La ressemblance de la formulation est frappante, pas tant avec la définition elle-même<sup>211</sup>, qu'avec la procédure décrite par l'Étranger lorsqu'il veut poursuivre en bon philosophe et ce, une fois que la définition est déjà comprise dans son acception de communicabilité : « Choisissons-en quelques-unes parmi celles [les formes] qui sont considérées comme les plus importantes, afin de regarder, en premier lieu, comment est chacune (ποῖα ἕκαστά ἐστιν), et, ensuite, de quelle

<sup>209</sup> Par conséquent, la puissance s'insère encore dans un contexte de matérialisme rigoureux, comme celui des non-initiés du *Théétète* et des somatistes du *Sophiste*.

<sup>210</sup> *Phèdre* 270d Trad. Brisson.

<sup>211</sup> Le *pephukos* de la définition revient néanmoins ici (*pephuken*) dans un contexte très similaire à celui de la définition. Cela, à notre avis, conforte encore notre lecture du *pephukos* de la définition comme étant rattaché à la *dunamis*.

manière elles possèdent une puissance de communication mutuelle (κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμει)<sup>212</sup>. »

Tout d'abord, nous devons poser le même constat que celui posé dans le *Théétète* : le contexte n'est pas le même. Dans le *Phèdre* comme dans le *Théétète*, le discours se déroule au niveau des étants, des choses qui sont (*ta onta*) et non au niveau de l'*ousia* et de l'être lui-même<sup>213</sup>. Cela dit, la procédure décrite dans le *Phèdre* est identique à quelques détails près à celle du *Sophiste*. Dans le *Phèdre*, la première étape propose d'examiner une chose afin de savoir si elle est simple ou littéralement multiforme (πολυειδής), ce que le philosophe dans le *Sophiste* n'a pas à faire, car le contexte pose d'emblée que l'on traite de formes simples (ἀπλοῦν), ou du moins selon leur simplicité. C'est pourquoi l'Étranger a seulement à savoir « comment est chacune », afin d'identifier la nature de la forme en question. Ensuite, la deuxième étape du *Phèdre* propose de déterminer quelles puissances d'agir et de pâtir font naturellement partie de la chose examinée. Sur ce point, le *Sophiste* diverge encore moins, sauf que les puissances en question seront les puissances soit actives de communiquer, soit passives d'être communiquées et nous avons vu que ces puissances se confondaient avec la nature propre des formes. Donc, dans les faits, alors que le premier et le deuxième moment du procédé hippocratique sont bien distingués, il s'avère que pour l'Étranger savoir « comment est chacune » revient en principe à connaître la puissance de communiquer propre à chaque forme. En effet, la puissance d'une forme étant en quelque sorte l'indice qui la révèle telle qu'elle est, dans l'optique du *Sophiste* il

---

<sup>212</sup> *Sophiste* 254c Trad. Cordero. On peut bien mesurer l'étrangeté d'un parménidien qui utilise à son compte une formule hippocratique.

<sup>213</sup> Autrement dit, il est question de choses en devenir et non de formes immuables.

n'est pas possible de connaître la nature d'une forme sans connaître les puissances de communication qu'elle possède.

Et à bien y réfléchir, c'est aussi le cas pour le texte du *Phèdre* ; comment savoir si une chose est simple ou multiforme, sans savoir ce que cette chose peut faire ou subir ? Seule la position aboutie du *Sophiste*, où les puissances d'un être se confondent avec cet être même, nous permet vraiment d'éliminer les deux étapes du procédé hippocratique et en faire une seule selon deux points de vue. Nous arrivons donc à la même conclusion que Lefebvre : « la *dynamis* est, en même temps, un principe d'ordre ontologique et épistémologique, ce par quoi une chose est, ce par quoi elle agit ou pâtit est aussi ce par quoi elle se distingue des autres dans une relation qui permet de la connaître<sup>214</sup>. » À une petite exception près, Lefebvre arrive à cette conclusion avec le seul texte du *Phèdre*, alors que nous croyons qu'il faut attendre la définition de l'être par la puissance dans le *Sophiste* pour pouvoir vraiment affirmer que le moment épistémologique et le moment ontologique de la puissance se rencontrent<sup>215</sup>. En effet, afin que la connaissance des puissances d'une chose soit le garant de la connaissance de la nature de la chose elle-même, un

---

<sup>214</sup> Lefebvre (2018, p. 286)

<sup>215</sup> De plus, même si Lefebvre n'envisage pas ce texte du *Phèdre* du point de vue de sa relation avec le *Sophiste*, les conclusions auxquelles il arrive et la manière dont il interprète la lettre du texte préfigurent (implicitement) nettement des positions associées au dialogue plus tardif, même si ce n'est pas reconnu explicitement dans le texte antérieur : « On devrait plutôt dire, en effet, que *dynamis*, au contraire de notions telles que *physis* et *ousia*, est susceptible d'une forme de double point de vue selon lequel elle désigne à la fois, pour elle-même, une puissance propre et, pour autre chose, une différence par rapport à d'autres natures, ce qui permet ainsi de la distinguer. » Lefebvre (2018, p. 285). Ainsi, bien qu'il ne soit pas dit cela dans le texte, l'exemple du cocher et de ses chevaux est pour Lefebvre l'application d'une telle théorie. Théorie qui évidemment ne va pas sans rappeler le *Sophiste* puisque là, c'est sous l'égide de l'être comme la *dunamis* que le processus de la communicabilité, où une forme sera elle-même et autre (non elle-même) selon les puissances qui la déterminent, est mise en place. Une reformulation de la même idée apparaît à la fin de la section : « La puissance joue donc un double rôle : la détermination des puissances est un moment de sa connaissance, qui permet d'en saisir à la fois la *différence* et les *articulations internes*. » (c'est-à-dire, sa *nature* propre) Lefebvre (2018, p. 286), nous soulignons. Si Lefebvre a raison d'interpréter ainsi la *dunamis* dans le *Phèdre*, nous avons là, sans doute, une ébauche de la pensée du *Sophiste*.



lien essentiel doit être dressé entre puissance et être : ce que Platon ne fait pas explicitement avant le *Sophiste*. Et c'est en cela même, selon nous, que s'inscrit la grande avancée du *Sophiste* vis-à-vis du *Phèdre*.

Ainsi, à notre avis, loin de diminuer l'importance de la définition de l'être par la *dunamis* – Diès se sert de ce passage du *Phèdre* pour montrer que la définition n'a rien de novateur dans le *Sophiste* – la proximité de la méthode de recherche propre au vrai philosophe énoncée dans le *Sophiste*<sup>216</sup> avec ce passage méthodologique d'inspiration hippocratique du *Phèdre* semble bien consolider à la fois son importance *et* sa valeur novatrice. À l'évidence, si l'Étranger utilise exactement le même procédé pour arriver à la nature d'une forme que Socrate utilisait pour arriver à la nature d'une chose, c'est que l'Étranger se sert d'une version plus raffinée de la définition : celle qui détermine la puissance propre de l'être comme la puissance de se communiquer. Et c'est seulement une fois la définition de l'être par la *dunamis* posée que nous pouvons réellement reconnaître la recherche des puissances comme la recherche de la nature propre d'une chose ou d'une forme. En principe, sans la définition de l'être par la puissance, nous restons avec les deux moments de la méthode hippocratique sans aucune garantie que la recherche des puissances nous mènera à l'être même de la chose et c'est sans nommer la difficulté qui demeure au sujet de la connaissance d'une chose *a priori* sans la connaissance de ce que cette chose fait et de quoi elle pâtit. En outre, il n'y a aucun doute que l'origine de la définition de l'être par la puissance se trouve dans un contexte matérialiste et mobiliste<sup>217</sup>, mais l'erreur est de s'y arrêter. Le génie innovateur de l'Étranger est précisément celui d'avoir

---

<sup>216</sup> *Sophiste* 254c Trad. Cordero.

<sup>217</sup> Hippocratique et héraclitéen.

transformé une formule ancrée dans le mobilisme (*Théétète*) et le matérialisme (*Phèdre*) où Socrate parle des puissances en tant qu'accès épistémologique à la nature d'un objet, en une formule qui, à cause du lien essentiel entre puissance et être proposé dans le *Sophiste*, s'applique désormais aux formes elles-mêmes en tant que principe ontologique de leur nature. La différence n'est pas négligeable. Ainsi, le *Sophiste* ne perd absolument rien de sa nouveauté vis-à-vis de ces textes.

Il en va de même pour les passages du *Phédon* qui semblent anticiper de manière sommaire la communication des genres du *Sophiste*. En effet, dans le *Phédon*, Socrate élabore très brièvement une théorie de la communication des formes avec comme but de démontrer la communication nécessaire entre l'idée de l'âme et l'idée de la vie<sup>218</sup>. Ainsi, pour la première fois, Socrate admet à la fois qu'il y a des idées qui entraînent avec elles nécessairement une autre idée et inversement, il y a des idées qui ne peuvent jamais « recevoir » une idée qui accompagne son contraire. Par exemple, le feu n'est pas le chaud, mais il est strictement impossible qu'il y ait du feu sans le chaud, par conséquent, feu et chaud sont nécessairement en communication<sup>219</sup>. Certes, Socrate n'utilise pas de la terminologie de la communication ici, il préfère parler d'« arriver », de « recevoir », de « posséder », de « périr », de « se retirer », etc. Mais le sens est clair, le chaud et le feu, le froid et la neige, l'impair et le trois sont liés de manière plus qu'accidentelle<sup>220</sup>. Il en va de même donc, pour les relations contraires. C'est-à-dire qu'étant

---

<sup>218</sup> *Phédon* 103d – 105e.

<sup>219</sup> *Phédon* 103d.

<sup>220</sup> En effet, on voit ici que Platon pose les rudiments de la relation genre-espèce sans vraiment s'en rendre compte. Et cette ignorance, à notre avis, ruine la deuxième preuve de l'immortalité. À vrai dire, il y a encore ici, comme lors de la première preuve de l'immortalité, un glissement de sens dans l'argument de l'objet à la forme de celle-ci sans que personne le remarque. Socrate dit clairement que la neige (chose) périra ou cédera sa place à l'approche du chaud, de même que l'impair périra à l'approche de l'unité. Or à la fin de l'argument, Socrate arrive seulement à prouver, un peu banalement, que l'idée de

donné que le feu vient toujours, sans exception, avec la chaleur, le feu pâtira non seulement de son propre contraire, mais aussi du contraire de l'idée qui lui est intimement liée : le froid. Ce sont là les bases très sommaires et très simplistes<sup>221</sup> de ce qui deviendra la communication entre les genres dans le *Sophiste*.

En effet, dire qu'il n'y a pas de trois sans impair, ni de feu sans chaleur, c'est dire que ces paires d'idées ont la puissance de communiquer ensemble et pareillement, dire que le feu ne peut pas recevoir le froid est une manière de dire que celui-là n'a pas la puissance de communiquer avec celui-ci. On arrive donc à la conclusion à laquelle est arrivé l'Étranger : certaines idées ont la puissance de communiquer avec certaines autres idées, mais pas toutes les idées avec toutes les autres, ni aucune des idées avec aucune<sup>222</sup>. Or encore une fois, la présence de cette avancée théorique dans le *Phédon* ne réduit en rien l'importance fondamentale de son aboutissement dans le *Sophiste*. Au contraire, nous voyons bien que les anticipations du *Sophiste* ne sont que des ébauches de principes ou d'argumentations qui seront poussées à leurs conclusions radicales seulement dans ce dialogue.

---

l'âme ne peut en rien recevoir l'idée de la mort, celle-là étant essentiellement liée à l'idée de la vie. Nous disons « banalement », parce que dire que la forme du principe de la vie ne peut pas recevoir son contraire est un peu tautologique ( $A \neq \sim A$ ). De toute façon, *a priori* toutes les idées sont immortelles, même si elles ne sont pas le contraire de la mort (elles le sont par accident). À cet égard, l'idée de l'âme et l'idée de la justice par exemple, sont toutes les deux immortelles : aucune idée ne peut recevoir aucun de ses contraires sans disparaître ou périr (104c). Mais le problème est que ce n'est pas l'idée de l'âme en soi que nous avons en nous, mais bien une âme particulière parmi d'autres. Et comme l'idée du feu ne peut pas recevoir l'idée du froid, mais qu'un feu particulier périra à l'approche du froid, alors même s'il est prouvé que l'idée de l'âme ne peut pas recevoir l'idée de la mort (elle est donc immortelle), une âme particulière, à l'approche de la mort périra, ou cédera, se retirera, etc. Ce qui inquiète les amis de Socrate, ce n'est pas l'immortalité de l'idée de l'âme, mais bien l'immortalité de l'âme de Socrate (à savoir, l'immortalité d'une copie particulière de l'idée de l'âme), ce que l'argument de ce dernier ne prouve en aucun cas. Enfin, si l'âme est essentiellement liée à la vie, et que tout ce qui vit est âme, et tout ce qui est âme est immortel, alors il n'y a pas de mort, celle-ci étant la cessation de la vie. C'est-à-dire que si tout ce qui communique avec l'idée de vie ne peut mourir, alors la mort n'existe pas.

<sup>221</sup> Il ne reconnaît que des paires d'idées et non des séries et des complexes.

<sup>222</sup> *Sophiste* 251d-e.

Un passage de la *République* témoigne d'une autre intuition, dont les conclusions seront pleinement explicitées dans le *Sophiste*. Au livre V de la *République*, alors que Socrate et Glaucon discutent des objets propres au savoir et à l'opinion, Socrate s'arrête un moment pour définir ce qu'il entend par *dunamis* (capacité) : « Nous affirmerons que les capacités constituent un certain genre d'êtres, grâce auxquels nous pouvons nous-mêmes ce que nous pouvons, et en général toute autre chose peut aussi ce qu'elle peut<sup>223</sup>. » Ce passage est fort intéressant pour nous, car il octroie à la *dunamis* la fonction qui est presque toujours assumée par les formes dans les dialogues. Par exemple, le corpus regorge de formulations telles que : le Beau est ce par quoi les belles choses sont belles<sup>224</sup>, le Juste est ce par quoi les actions justes sont justes<sup>225</sup>, le Savoir est ce par quoi les savants sont savants, etc.<sup>226</sup> C'est là une manifestation du vocabulaire de la participation. Or, la définition de la *dunamis* semble attribuer aux puissances exactement la même structure de participation que celle des formes ! À la différence près que les formes sont dans l'ordre de l'être alors que les puissances sont dans l'ordre du faire. De plus, dans certaines instances ce qui devrait être une forme est appelée puissance. C'est le cas dans le *Lachès*, où le courage, qui, étant une vertu, est vraisemblablement une forme<sup>227</sup> au même titre que la justice ou même que la vertu entière, est nommé une capacité (*dunamis*). De fait, l'exemple que donne Socrate de la définition d'une capacité est la vitesse, et la vitesse est la capacité par laquelle nous faisons des choses vite, ou en peu de temps<sup>228</sup>. Autrement dit, la vitesse est ce par quoi les

<sup>223</sup> *République* 477c Trad. Leroux : « Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται. »

<sup>224</sup> *Phédon* 100c.

<sup>225</sup> Parménide 131a.

<sup>226</sup> *Théétète* 145d.

<sup>227</sup> Les vertus, ainsi que les nombres, sont toujours acceptées comme des idées par Platon.

<sup>228</sup> *Lachès* 192b Trad. Dorion : « J'appelle vitesse la capacité (*dunamis*) de faire plusieurs choses en peu de temps. »

actions rapides sont rapides. Cela reflète parfaitement la structure de la participation chez les formes. Alors il faut se poser la question suivante : quelle est la différence entre la vitesse qui est une capacité grâce à laquelle nous faisons ce que nous faisons rapidement, et par exemple, la grandeur qui est la forme par laquelle une chose grande est grande ?

À première vue, la distinction importante à noter ici est que les *dunameis* s'appliquent à des verbes et des choses en mouvement, alors que les formes s'appliquent à des substantifs plutôt abstraits<sup>229</sup>. Mais, à part cela, l'analogie est frappante : les puissances sont un genre d'être par lesquelles les choses peuvent ce qu'elles peuvent, alors que les formes sont un genre d'être par lesquelles les choses sont ce qu'elles sont. Or, il s'agit de remarquer que les formes aussi agissent, de manière active, (et cela est bien établi par la nature causale des formes telle qu'explicitée dans le *Phédon*<sup>230</sup>) pour voir que l'analogie va peut-être plus loin encore<sup>231</sup>. Cela est en effet confirmé par le *Sophiste* et plus précisément par la définition de l'être par la puissance. En définissant l'être de la sorte, Platon reconnaît l'erreur qu'il avait faite (et que les eidophiles persistent à faire), à savoir de considérer les formes comme séparées de leur propre

---

<sup>229</sup> Notons, sans trop y insister (car pour prouver cela il faudrait parcourir le *corpus* entier de Platon qui précède le *Sophiste*, pour s'assurer que les *dunameis* sont toujours associées à des verbes et des choses en mouvement, alors que les formes seraient toujours liées à des choses immobiles), que cela pourrait bien être l'origine de l'insistance d'Aristote sur le fait que la *dunamis* peut aussi s'appliquer à des choses considérées hors du mouvement dans Θ.1. C'est-à-dire que si pour Platon la *dunamis* est un genre d'être qui circonscrit et s'applique seulement à des verbes, alors il est impossible pour Platon qu'on puisse parler de la *dunamis* sans que cela implique un mouvement.

<sup>230</sup> *Phédon* 100d Trad. Dixsaut : « Rien d'autre ne rend (ποιεῖ) cette chose belle sinon le beau, qu'il y ait de sa part présence, ou communauté, ou encore qu'il survienne – peu importe par quelles voies et de quelle manière, car je ne suis pas encore en état d'en décider ; mais sur ce point-là, oui : *que c'est par le beau que toutes les belles choses deviennent belles* (ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά). » Il ne fait aucun doute que les formes sont ici envisagées comme ayant la puissance d'agir activement : le beau rend la belle chose belle, il agit donc sur cette chose et par conséquent il a nécessairement la puissance de rendre les choses belles.

<sup>231</sup> Sans compter, bien sûr, que « Être » est avant tout et éminemment, un verbe. Ainsi, par cette logique, l'être est naturellement une puissance plutôt qu'un substantif formel. Cf. Kahn (1966, p. 245).

effectivité, c'est-à-dire de l'activité propre à leur mode d'être. En effet, une fois reconnu par Platon que les formes agissent (elles rendent la chose ce qu'elle est et se communiquent entre elles) et pâissent (elles sont connues et communiquées par d'autres formes), elles tombent nécessairement dans le domaine du faire et par conséquent de la puissance. Ainsi, l'ambiguïté de structure entre puissance et forme sera en partie levée au moment même où elles seront essentiellement liées dans la définition de l'être par la puissance<sup>232</sup>.

Mais les indices du fusionnement futur de l'être et de la puissance ne s'arrêtent pas là.

Quelques lignes plus bas dans la *République*, Socrate explicite sa définition de la puissance :

Dans une capacité (δυνάμεως) en effet, je ne vois quant à moi aucune couleur, ni aucune forme, ni rien de ce genre, comme on en trouve dans plusieurs autres choses. Tout cela, je le considère de manière à distinguer pour moi-même certaines choses et dire que les unes sont différentes des autres. Dans une capacité (δυνάμεως) par contre, je considère seulement ceci : sur quoi elle porte et ce qu'elle effectue, et c'est pour cette raison que j'ai appelé chacune d'entre elles une capacité (δύναμιν). Celle qui se rattache au même objet et qui effectue le même résultat, je l'appelle la même capacité (τὴν αὐτὴν καλῶ), et celle qui se rattache à un objet différent et qui produit un résultat différent, je l'appelle une capacité différente (τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ)<sup>233</sup>.

Tout d'abord, Socrate pose l'invisibilité, ou l'immatérialité des capacités ; ainsi, comme les formes, les puissances ne sont pas de l'ordre du sensible. Ce n'est donc pas le soleil qui régit leur manifestation dans l'analogie de la *République*. Par conséquent, les puissances seraient des « genres » noétiques ; nous déduisons leur présence par les effets qui découlent d'elles. Ce n'est donc pas par la couleur et par la forme visible que nous les distinguons, mais par leur effectivité et l'objet sur lequel elles portent. L'effet est certes perceptible, nous pouvons percevoir un

<sup>232</sup> Nous disons en partie, car il reste une ambiguïté dans le *Sophiste* quant à savoir si les formes *sont* des puissances ou si les formes *ont* des puissances. Nous en reparlerons un peu plus bas.

<sup>233</sup> *République* 477c-d Trad. Leroux.

discours savant ou un livre sagace, mais la connaissance elle-même, c'est-à-dire la capacité de savoir, nous ne la percevons pas. De même que nous ne percevons pas le voir, ni l'ouïe mais l'objet et le résultat de ces puissances. Il en va exactement de même pour les formes. En effet, le Beau en soi est lui aussi imperceptible, nous déduisons son existence *par ses effets*<sup>234</sup>, précisément de la même manière que nous déduisons l'existence d'une capacité.

On voit ainsi que le problème de distinguer des puissances imperceptibles l'une de l'autre se rapporte de manière identique aux formes. En effet, comment distinguer une forme purement noétique d'une autre<sup>235</sup> ? Ce sera par la distinction de sa puissance propre, celle-ci recelant évidemment une référence à un objet qui lui est propre. De la même manière que Socrate distingue l'opinion et le savoir en fonction de leur effectivité et de leurs objets propres, nous distinguerons le Beau et la Justice. C'est parce que le Beau rend une belle chose belle qu'il est le Beau, et c'est parce que la Justice rend juste un acte juste, que nous la distinguons comme Justice. Dans l'optique du *Sophiste*, souvenons-nous, ce qui distingue une forme d'une autre, c'est la puissance de communiquer et d'être communiquée qui est unique pour chaque forme différente ; en d'autres mots, distinguer les formes revient à « savoir distinguer, selon chaque genre [forme], quels sont ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas communiquer<sup>236</sup>. » Car, il va sans dire que si deux formes ont exactement les mêmes puissances de communiquer et les mêmes puissances d'être communiquée par d'autres, ils sont en fait la même forme. Or, on voit bien que ce sont les puissances propres à chaque forme qui la rendent distinctive, c'est-à-dire qui

---

<sup>234</sup> Nous n'osons pas dire « fonction » quoique le concept nous vient immédiatement à l'esprit, car cela serait par trop aristotélécien. Par contre, Bury (1984, p. 298) propose de traduire *dunamis* dans ce passage par « *function* ».

<sup>235</sup> Lefebvre (2018, p. 305-307).

<sup>236</sup> *Sophiste* 253e Trad. Cordero.

lui confèrent à la fois une identité et une différence parmi les autres. Ainsi, on peut constater qu'au moins dès la *République*, lieu où la conception platonicienne de la *dunamis* s'est raffinée<sup>237</sup>, il s'opère un rapprochement entre la puissance et la forme chez Platon. Mais encore une fois, c'est lors de la définition de l'être par la puissance que ce rapprochement sera mené à sa juste conclusion.

Nous ne pouvons évidemment pas déduire de cela la conclusion aristotélicienne selon laquelle toute puissance introduit de l'indétermination au sein de son détenteur. Afin de conclure ainsi, il faut avoir préalablement accepté la contrariété des puissances ; position que Platon ne développe jamais. En effet, c'est seulement une fois que nous avons accepté que la puissance de *x* est aussi de la puissance de *non-x* que l'indétermination propre de la puissance se manifeste<sup>238</sup>. Au contraire, la puissance telle que comprise par Platon soulève plutôt sa nature relative, c'est-à-dire le fait qu'elle est la source d'un effet déterminé sur un objet déterminé. Pour le Platon de la *République* donc, la puissance ne semble pas être l'indice d'une indétermination propre à l'être, mais bien un genre d'être déterminé par sa relation à un objet précis.

Notons rapidement une dernière anticipation des doctrines du *Sophiste* au sein de la *République* : les ressemblances de fonction entre la forme du bien de la *République* et la forme de l'être du *Sophiste*. Nous passons rapidement en raison de la nature un peu obscure de ces concepts et par conséquent de la nature un peu spéculative de notre rapprochement. Nous avons déjà suggéré un peu plus haut que l'être-*dunamis* dans le *Sophiste* devait être compris comme le principe qui rend possible la communication entre les formes ; c'est-à-dire qu'il est en deçà des

---

<sup>237</sup> Lefebvre (2018, p. 232-247).

<sup>238</sup> Lefebvre (2018, p. 348). La parenté de cela revient à Aristote.



puissances actives et passives, mais, étant puissance, il est plutôt ce qui rend possible la rencontre entre ces deux puissances infinies<sup>239</sup>. Ainsi, nous pensons que la forme de l'être nomme la communicabilité même des formes, ce qui octroie ou accorde à chaque forme la puissance de communiquer ce qu'elle est avec d'autres formes et avec les objets qui y participent. Or, cela ne va pas sans rappeler une des fonctions de l'idée du bien dans la *République* : « Eh bien, ce qui confère la vérité aux objets connaissables et *accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître*, tu peux déclarer que c'est la forme du bien<sup>240</sup>. » La forme du bien donc, accorde à la fois au sujet la puissance de connaître, et à la forme *la puissance d'être connue comme vraie*<sup>241</sup>.

En revanche, au sein de l'ontologie du *Sophiste* nous devrions plutôt dire que la forme de l'être accorde à la forme du Savoir la puissance de se communiquer elle-même, et c'est la communication de cette dernière qui donne au savant la puissance de connaître et au connaissable la puissance d'être connue (vérité). Ainsi, la forme de l'être servant de principe de communicabilité tout court (*haplôs*) – c'est-à-dire non pas de la communication de ceci ou cela, mais de la possibilité même de la communication entre connaissant et connu – on peut la comprendre comme jouant un rôle proche de celui de la forme du bien. Or, ce qui donne l'être (entendu comme possibilité de communication) ne saurait lui-même « être », car sinon il faudrait expliquer d'où lui vient cet être. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'idée du bien comme étant au-delà de l'être : « Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas

---

<sup>239</sup> Nous approfondirons ce constat dans la prochaine partie.

<sup>240</sup> *République* 508e Trad. Leroux : « τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. » Nous soulignons.

<sup>241</sup> Notons en passant qu'en niant que les formes ont la puissance d'être connues, les eidophiles nient ainsi simultanément la forme du bien.

seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence [*ousia*], mais quelque chose qui est au-delà de l'essence [*ousia*], dans une surabondance de majesté et de puissance<sup>242</sup>. » En fait, la seule chose que nous voulons retenir de ce rapprochement, c'est que l'idée du bien semble donner à la fois l'être à une chose en lui rendant sa puissance propre et sert de médium où peut effectivement s'exercer cette puissance<sup>243</sup>. C'est ce que Sayre appelle : « A unified “field of being” which grounds the relations of the specific Forms with one another<sup>244</sup>. » Ou comme nous soutenons : la possibilité même qu'il y ait communication entre les formes. C'est bien le rôle que semble occuper la forme de l'être-*dunamis* vis-à-vis des formes communicantes dans le *Sophiste* ; une sorte de médium qui rend possible la communication des formes, de la même manière que le soleil rend possible la relation entre le voir et le vu, et le bien la relation entre le connaissant et le connu.

Nous avons donc été surpris d'apprendre que Diès<sup>245</sup> se sert de tels passages qui anticipent la théorie du *Sophiste* pour diminuer l'importance de la définition de l'être par la puissance. Or, nous voyons mal en quoi le fait que la théorie du *Sophiste* se retrouverait en germe dans des écrits antérieurs lui enlèverait tout caractère transformateur au sein de la théorie des idées. Ce qu'on retrouve dans le *Théétète*, c'est le début du dépassement dialectique de l'ontologie mobiliste ; or ce dépassement est accompli dans le *Sophiste*. Ce qu'on retrouve dans le *Phèdre*, c'est un procédé méthodologique, qui en étant raffiné un peu deviendra la science

---

<sup>242</sup> *République* 509b Trad. Leroux : « Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. » Nous soulignons.

<sup>243</sup> Lefebvre (2018, p. 267).

<sup>244</sup> Sayre (2005, p. xx).

<sup>245</sup> Diès (1909, p. V, 90).

dialectique du *Sophiste*. Ce que l'on retrouve dans le *Phédon*, c'est bien l'ébauche d'une intuition, l'intuition de la communicabilité des formes, qui sera portée à son apogée dans le *Sophiste*. Et enfin, ce que l'on retrouve dans la *République*, c'est déjà l'intuition selon laquelle l'idée et la puissance sont liées de manière plus qu'accidentelle. À vrai dire, c'est l'intuition que nous tentons de défendre comme celle d'une grande avancée du *Sophiste* : la « déchosification » de l'ontologie platonicienne. C'est la seule voie qui est à même, selon nous, de surpasser les critiques du *Parménide*. Ainsi, que la théorie du *Sophiste* soit préfigurée de manière élémentaire dans les dialogues antérieurs, comme nous venons de le montrer, ne diminue en rien pour nous l'importance et l'innovation que représente ce dialogue vis-à-vis de la théorie des formes classiques pour la raison que c'est dans ce dernier dialogue que ces ébauches et ces intuitions sont élaborées jusqu'à leurs conclusions radicales.

Nous nous arrêtons un peu sur le travail de A. Diès, car c'est encore l'un des travaux les plus cités sur le *Sophiste* et l'interprétation que nous proposons s'oppose à la sienne<sup>246</sup>. Nous nous arrêtons seulement sur la deuxième thèse qu'il défend dans *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, selon laquelle la définition de l'être par la puissance « est donnée comme provisoire et traitée comme telle. Elle ne pouvait être donnée comme durable ; parce que l'être, pour l'argumentation du *Sophiste* devait être démontré indéfinissable, hétérogène à tout autre terme<sup>247</sup>. » Diès prend pour preuve de la nature provisoire de la définition les mots que l'Étranger dit peu après la définition : « Nous sommes à présent dans l'ignorance la plus totale en ce qui le [l'être] concerne<sup>248</sup>. » Mais si on ne surinterprète pas ces lignes, on peut

<sup>246</sup> Les plus récentes monographies sur le *Sophiste* (par exemple, Crivelli 2012 et Notomi 1999) ne s'intéressent que très peu à la définition.

<sup>247</sup> Diès (1909, p. V).

<sup>248</sup> *Sophiste* 249e Trad. Cordero. Cf. Diès (1909, p. 30-31).

facilement comprendre qu'effectivement, telle quelle, la définition n'est pas satisfaisante ; elle ne nous donne pas encore l'intelligence de l'être que nous cherchons ; cela reste à venir. Mais là où nous voyons une étape nécessaire qui sera peaufinée et approfondie dans le reste du dialogue, Diès ne voit qu'une étape surmontée et oubliée dans la suite du dialogue.

D'autre part, à notre avis, ce qui cause cette perplexité chez l'Étranger, ce n'est pas tant la définition elle-même, mais plutôt le fait qu'en voulant intégrer le mouvement et le repos à l'être, il se retrouve avec une structure théorique qu'il a déjà critiquée plus tôt dans le dialogue, celle des principes contraires. C'est pour cela et non à cause de la définition que l'Étranger se déclare ignorant, car comment pourrait-il accepter une thèse qui ressemble à une qu'il a déjà menée à l'aporie ?

La deuxième raison pour laquelle Diès rejette la définition de l'être par la *dunamis* est qu'elle serait indirectement réfutée par la réfutation de ceux qui cherchent le nombre de l'être : un ou multiple<sup>249</sup>. En effet, dit-il, si l'on pose l'être comme la *dunamis* on pose l'être comme étant « un » et si l'on pose l'être comme l'agir et le pâtir on pose l'être comme le multiple. Diès fait alors appel aux réfutations de ceux qui disent que l'être est un et de ceux qui disent qu'il est multiple (de 243a à 245b) pour montrer que la définition de l'être par la *dunamis* est réfutée avant même d'être proposée<sup>250</sup>. Or, cette équivalence ne peut, selon nous, être acceptée. Tout simplement, dire que l'être c'est la puissance, ce n'est en rien dire que l'être est « un », car la réfutation que l'Étranger adresse à ceux qui disent que l'être est « un » dépend précisément de la thèse du monisme. C'est que donnant un nom à l'être qui est autre que « être » nous doublons

---

<sup>249</sup> Diès (1909, p. 34-35).

<sup>250</sup> Diès (1909, p. 32-35).

l'être et par conséquent le moniste ou se contredit, ou ne dit rien du tout. Cela n'a rien à voir avec la définition de l'être par la puissance, car celle-ci ne détermine en rien la quantité de l'être ; il n'y a là aucune contradiction, car il n'est jamais suggéré que l'être-*dunamis* est « un », et ce n'est pas non plus un discours vide, car la puissance vient déterminer ce qu'est l'être, ce n'est pas la simple répétition d'un nom vide. Ainsi, dire que l'être est puissance nous apprend quelque chose sur l'être, mais puisque nous ne sommes pas dans un contexte moniste, il n'y a aucun problème à donner un nom autre que l'être à l'être. De toute manière, comprendre l'être comme puissance le place en deçà de la quantité, c'est-à-dire que comme l'être n'est ni mouvement, ni repos mais bien la puissance d'être l'un ou l'autre, il en ira de même pour le nombre : l'être-puissance n'est ni un, ni multiple, mais bien puissance d'être un ou multiple. Il ne faut pas oublier l'indétermination qu'introduit la puissance dans l'être.

De plus, Diès soutient que le but de la définition est de passer du couple corporel-incorporel au couple mouvement-repos<sup>251</sup>. Nous ne pouvons pas non plus accepter cette affirmation, car le couple corporel-incorporel non seulement n'est pas très important dans le texte, mais il ne recouvre pas exactement le couple mouvement-repos non plus ; le but du paradoxe de la connaissance étant de montrer qu'il y a une certaine sorte de mouvement même dans l'incorporel. Cependant, Diès a raison de voir dans la définition une étape qui mène à la communication des genres, mais ce n'est pas pour être passé du couple corporel-incorporel à celui de mouvement-repos. C'est plutôt l'étape par laquelle s'intègre définitivement le mouvement et sa structure active-passive à l'être. Autrement dit, c'est seulement en se rapportant à la définition de l'être-*dunamis* que l'Étranger peut dire avec assurance que le mouvement *est*.

---

<sup>251</sup> Diès (1909, p. 17, 35 sq.).

Que le repos *soit*, n'est en rien lié à la définition ; c'est la structure de la connaissance et de l'intellect qui demande qu'il y ait du repos (249c), quoique contrairement au mouvement, le repos est accepté au sein de l'être sans plus d'arguments<sup>252</sup>.

D'ailleurs, on pourrait croire que le choix du mouvement et du repos comme genres suprêmes soit arbitraire. Avec n'importe quelle paire de contraires, l'Étranger aurait pu déduire la triade de l'être, du même et de l'autre<sup>253</sup>. Formellement, l'argument est le suivant<sup>254</sup> :

A est A,  
 B est B,  
 « L'être » est  
 Mais, A n'est pas B  
 Et « l'être » n'est ni A, ni B  
 Donc, A est A mais non B, ni « l'être »  
 Donc, B est B, mais non A, ni « l'être »

Ainsi, quelle que soit la valeur de nos variables, nous finirons par déduire l'identité, l'altérité et l'être, ce dernier étant à comprendre comme la possibilité même qu'il y ait des liens entre nos variables. Or, si l'on analyse de plus près le concept de « relation » ou de « communication », nous verrons qu'il sous-entend le repos et le mouvement de la même manière que la connaissance. En effet, même dans l'argument formalisé, être, compris comme possibilité de communication entre les variables, sous-entend à la fois la puissance de communiquer et la puissance d'être communiqué, ce qui indique la présence du mouvement<sup>255</sup>. C'est-à-dire que d'une part, le mouvement est présupposé par l'Altérité, car il est nécessaire pour

---

<sup>252</sup> Probablement parce que les acquis du *Théétète* persistent dans le *Sophiste*.

<sup>253</sup> C'est ce que l'Étranger lui-même semble laisser entendre en *Sophiste* 254c Trad. Cordero : « Choisissons-en quelques-unes [les formes] parmi celles qui sont considérées comme les plus importantes. »

<sup>254</sup> Dans le texte, A est le mouvement, B est le repos, et « l'être » est l'être.

<sup>255</sup> Ce qui a été établi par la conversation avec les eidophiles.

expliquer la communication avec l'Autre, c'est-à-dire que pour communiquer il faut « sortir » de soi et donc se mouvoir. Et d'autre part, le repos est présupposé par le Même ( $A=A$ ), car sans repos il n'y aurait rien d'« inaltérable, d'absolu, toujours égal à soi-même<sup>256</sup>. » Par conséquent, « repos et mouvement sont donc des déploiements du rapport de participation : cependant, ils ne s'identifient ni au participant et au participé ni à leur relation<sup>257</sup>. » De cette manière nous pouvons comprendre que le mouvement et le repos ne sont pas seulement deux contraires choisis au hasard, mais bien deux genres nécessaires à l'économie des cinq genres suprêmes parce que la communication (donc l'Altérité) implique le mouvement et l'identité (le Même) implique aussi le repos.

C'est pourquoi Diès a aussi tort de penser que la seule puissance que le *Sophiste* attribue aux formes est la puissance passive d'être connues<sup>258</sup>. Si c'était bien le cas, il faudrait expliquer comment et en quel sens les formes sont dites pouvoir communiquer avec d'autres formes. En effet, comment expliquer la communication mutuelle sans attribuer aux formes aussi une puissance active de communiquer<sup>259</sup> ? C'est tout simplement une métaphore, dira Diès<sup>260</sup>.

Enfin, comme nous croyons l'avoir montré, la définition de l'être par la puissance est plutôt la racine, ou l'énoncé premier de ce qui, au fur et à mesure des arguments considérés par l'Étranger et Théétète, deviendra la puissance de communication (passive *et* active) qui est l'être lui-même. Le problème que pose l'interprétation de Diès et de ceux qui s'acharnent à réduire

---

<sup>256</sup> *Sophiste* 249c Trad. Cordero.

<sup>257</sup> Fronterotta (1995, p. 337).

<sup>258</sup> Diès (1909, p. 133).

<sup>259</sup> Nous examinerons cela en détail dans la prochaine partie.

<sup>260</sup> Diès (1909, p. 119).

l'importance de la définition est qu'ils semblent vouloir défendre à tout prix un platonisme « orthodoxe ». Par conséquent, ils ne laissent pas le texte parler par lui-même, mais cherchent à l'accorder avec ce qui a été dit sur les formes dans les grands dialogues de la période intermédiaire : la *République*, le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Phédon*, etc.<sup>261</sup> Conséquemment, il ne vient jamais à l'esprit de Diès que le pouvoir de communiquer propre à chaque forme soit en quelque sorte lié à la définition de l'être-*dunamis*, parce que pour lui il est d'emblée inacceptable que les idées se retrouvent tout à coup en mouvement. Et l'intention qui anime Diès semble bien être celle de contrer ceux qui feraient des formes des « âmes » pleines de vie et de mouvement, ou encore ceux qui faisaient des formes des causes efficientes et en cela nous sommes d'accord avec lui. De même pour sa conclusion selon laquelle le *Sophiste* est une évolution de la pensée des formes et non une révolution ; nous sommes parfaitement en accord avec lui sur ce point<sup>262</sup>. Mais là où il y a désaccord fondamental, c'est sur le cheminement de cette évolution. En effet, Diès voit bien que l'acquis fondamental du *Sophiste* est qu'il « découvre ou précise, dans l'intérieur même des Idées, une puissance de relations mutuelles<sup>263</sup> », sans jamais voir cependant

---

<sup>261</sup> Beaucoup de commentateurs lisent les dialogues de Platon par l'entremise d'une « orthodoxie » platonicienne assez dogmatique, alors que Platon nous paraît l'emblème d'une pensée toujours à la recherche d'elle-même, toujours ouverte à l'autocritique et par conséquent à la transformation. Par conséquent, interpréter les dialogues à la lumière d'un platonisme systématique où l'immutabilité et la séparation des formes seraient des acquis incontestables est à notre avis perdre de vue le génie d'une pensée transparente à elle-même. Par transparente, nous entendons une pensée qui se montre elle-même à l'œuvre avec tous ses revirements, ses échecs, ses virevoltes, ses demi-tours, ses hésitations, ses faiblesses, etc. C'est-à-dire qu'elle ne nous montre pas seulement ses raisonnements et ses conclusions, mais aussi comment elle est arrivée à ceux-ci; elle « montre son travail » au sens mathématique, et ce contrairement aux bâtisseurs de systèmes, comme Kant ou Hegel, qui cachent les traces qui mènent au système.

<sup>262</sup> Or il est étrange que Diès nie qu'évolution va de pair avec transformation, car bien qu'il admette que le *Sophiste* est une évolution de la théorie des idées, la dernière ligne de la thèse nie toute transformation de la théorie classique des idées. Cf. Diès (1909, p. 133) : « Le *Sophiste* ne combat pas la théorie classique des Idées, le *Sophiste* ne transforme pas la théorie classique des Idées : le *Sophiste* ne combat pas, ne transforme pas Platon. » Comme nous verrons dans le 3<sup>e</sup> chapitre, Aristote ne serait pas d'accord avec ce constat.

<sup>263</sup> Diès (1909, p. 89).



que cet acquis découle de et même nécessite une compréhension de l'être comme puissance. Il dira même : « La plus minime pensée sera donc fausse s'il n'y a pas, entre les réalités suprasensibles, *possibilité de liaison*<sup>264</sup> », et « L'intermédiaire de liaison, l'intervalle où s'opère le rapprochement des idées, c'est l'*eidos* d'être<sup>265</sup> », sans jamais voir que ces énoncés ont comme racine ontologique l'être comme une puissance ; pour lui, l'utilisation de la *dunamis* lors de l'explication de la communication des genres est une simple métaphore<sup>266</sup>.

### II.3 : La communication des genres dépend-elle de la définition de l'être par la puissance ?

De l'ouverture de la troisième possibilité (252e) jusqu'à la fin de la discussion ontologique il n'y a qu'une ligne d'argumentation. Il n'y a plus de nouveau départ qui marquerait l'abandon des acquis ou l'acquisition de nouveaux acquis fondamentaux. Cette troisième possibilité, la seule qui ne se contredise pas, affirme que certaines formes sont capables de communiquer entre elles, et que d'autres n'en sont pas capables. L'Étranger démontre ce qu'il entend par là avec l'exemple des lettres et sans transition, il passe des lettres à la tâche réelle du philosophe :

Puisque nous avons admis que les genres (γένη) aussi acceptent entre eux un mélange de cette sorte (γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτα μείξεως ἔχειν ὁμολογήκαμεν) [la même que les lettres], n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une certaine science qui permette d'avancer le long des raisonnements et qu'elle soit à la disposition de celui qui prétend indiquer exactement quels genres s'accordent avec d'autres, et quels autres ne s'acceptent (συμφωνεῖ) pas mutuellement, et, ensuite, s'il y en a quelques-uns qui s'unifient à partir de tous les autres, de telle sorte qu'ils aient le pouvoir de se mélanger (ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι)<sup>267</sup>.

<sup>264</sup> Diès (1909, p. 104). C'est nous qui soulignons.

<sup>265</sup> Diès (1909, p. 111).

<sup>266</sup> Diès (1909, p. 117-120).

<sup>267</sup> *Sophiste* 253b-c Trad. Cordero.

Et dans une reformulation qui simplifie l'intention de l'Étranger : « Cela signifie savoir distinguer, selon chaque genre, quels sont ceux qui *peuvent*, et ceux qui ne *peuvent* pas communiquer<sup>268</sup>. » Tout cela est proprement la tâche du philosophe et par conséquent c'est en bons philosophes<sup>269</sup> que l'Étranger et Théétète poursuivent leur recherche : « Choisissons-en quelques-unes parmi celles [les formes] qui sont considérées comme les plus importantes, afin de regarder, en premier lieu, comment est chacune (ποῖα ἕκαστά ἐστιν), et, ensuite, de quelle manière elles possèdent une puissance de communication mutuelle (κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως)<sup>270</sup>. »

C'est ici même, comme nous l'avons souligné un peu plus haut, que Platon mène à terme « l'épistémologie » hippocratique du *Phèdre*. Par « comment est chacune » nous pourrions comprendre une sorte de nature de la chose. Cela ferait office de prélude à la philosophie, car si le travail du philosophe est de déceler les liens possibles entre les formes/genres, alors nous devons connaître au moins un peu la nature de chacune d'elles. En effet, comment savoir si le Même a la puissance de communiquer avec l'Être ou le Mouvement, sans avoir la moindre idée de ce qu'est l'être, le même et le mouvement ? Autrement dit, comment dire qu'il est impossible que le mouvement puisse communiquer avec le repos et réciproquement, sans avoir au moins un soupçon de la nature de chacun d'eux ? Et pour utiliser l'exemple du *Phèdre*, comment

---

<sup>268</sup> 253e Trad. Cordero. Nous soulignons : « τοῦτο δ'ἔστιν, ἥ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. » Il est invraisemblable que la tâche du philosophe soit décrite de manière purement métaphorique, comme l'interprétation de Diès nous obligerait à la comprendre.

<sup>269</sup> L'Étranger est appelé un véritable philosophe « μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον » par Théodore dans l'ouverture du dialogue (216a). Par conséquent, si la tâche du philosophe est de distinguer ce que chaque genre peut et ne peut pas, et lui-même étant un philosophe, il s'avère que ce qui suivra sera sans doute une recherche des *dunameis* propres à chaque genre.

<sup>270</sup> 254c Trad. Cordero.

déterminer la puissance propre à l'aile, si nous n'avons pas déjà une idée de ce qu'est une aile ? Mais à l'opposé, comment connaître la nature de quelque chose sans savoir quels sont les effets et les affects<sup>271</sup> de cette chose ? Il se pourrait bien que les puissances de communiquer propres à chaque forme appartiennent à une nature préalable et que la connaissance de cette nature soit acquise en partie par l'expérience pré-philosophique<sup>272</sup>. C'est en toute vraisemblance le *Timée* qui répondrait à la question de savoir s'il y a cette nature préliminaire et d'où elle vient, mais le lien parfois brouillé entre *dunamis* et *phusis* demande qu'on s'y arrête.

Est-ce donc que « nature » et « puissance » en viennent à se recouvrir l'une et l'autre dans le *Sophiste*<sup>273</sup> ? Pas tout à fait. Comme nous l'avons vu dans la définition, les puissances en question sont propres à chaque chose « par nature » et cette nature est donnée à chaque chose par l'intention et l'intelligence d'un démiurge cosmique (265e). En outre, dans les dialogues antérieurs, la connaissance d'une chose (de sa nature ou de sa définition) dépend de la connaissance que nous avons des puissances de cette chose. Par exemple, dans le *Phèdre* il est dit : « Au sujet de l'amour, tombons d'accord sur une définition en examinant quelles puissances il a<sup>274</sup> », et encore : « La nature a donné à l'aile le pouvoir d'entraîner vers le haut ce qui est pesant<sup>275</sup> ». Dans le *Protagoras* c'est encore plus clair : « Est-ce que savoir, sagesse, courage, justice et pitié, qui sont cinq noms différents, renvoient à une chose unique, ou est-ce que, sous chacun de ces noms, existe une certaine réalité propre (τις ἴδιος οὐσία), une chose, qui possède

<sup>271</sup> Au sens de *pathos*.

<sup>272</sup> Ou par réminiscence (*Ménon*, *Phèdre*) ou intuition intellectuelles (*noesis*, Aristote).

<sup>273</sup> On se rappellera que pour Aristote, *physis* et *dunamis* sont deux espèces d'un genre sans nom, mais que l'on pourrait nommer « principe de mouvement » Θ.8 1049b 9-10.

<sup>274</sup> *Phèdre* 237c « περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν, ὁμολογία θέμενοι ὅρον. » Notre traduction.

<sup>275</sup> *Phèdre* 246d Trad. Luc Brisson. « Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα. »

chaque fois sa capacité spécifique (καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον) et est absolument distincte des autres<sup>276</sup> ? »

Nous pouvons déduire de ces exemples, et de plusieurs autres<sup>277</sup>, que la nature semble nommer la totalité des puissances d’agir et de pâtir propres à une chose, de même que l’*ousia* semble nommer l’existence d’une telle nature. Pour reprendre l’exemple de la *République*, la nature de la connaissance sera donc la puissance de connaître ce qui est, de même que la nature de la vue sera d’avoir la puissance de voir<sup>278</sup>. Ainsi, pour les choses sensibles, leurs puissances semblent être bien des possessions, des avoirs. Dans ce sens, « nature » serait le sujet des puissances de chaque chose. Lorsqu’un homme juste agit justement, c’est que sa nature d’homme est en communication avec la forme de la justice et c’est à la nature de l’homme *qua* participant à la forme de la justice qu’appartient la puissance de faire des actes justes. Nous pouvons comparer cet exemple à celui des lettres et en tirer une analogie. Comme nous avons dit que B ne pouvait communiquer avec K, sauf s’il avait communiqué d’emblée avec la voyelle « a », l’homme ne peut faire d’actes justes s’il n’a pas d’emblée communiqué avec la forme de la justice. Dans le cas des étants donc, « nature » semble jouer le rôle du sujet des puissances. Cependant, il est souvent question dans le *Sophiste* de la « nature » des formes elles-mêmes. Or, il n’est pas certain que les formes auraient une telle « nature » sujet de ses puissances propres, car c’est là, comme nous le verrons sous peu, ouvrir la porte à une régression infinie.

---

<sup>276</sup> *Protagoras* 349b Trad. Frédérique Ildefonse.

<sup>277</sup> Voir une liste non exhaustive dans Diès (1909, p. 26-29).

<sup>278</sup> *République* 477b-c.

Reprenons le fil du début et tentons de démêler le nœud des termes capitaux du *Sophiste*. Les puissances (*dunameis*) sont les indices empiriques de la nature propre à une chose (il faut examiner les puissances pour connaître une chose). La nature (*phusis*) d'une chose est ce qui lui est communiqué par sa ou ses formes (*eidos/genos*). Par contre, la « nature » de la forme ne peut pas être quelque chose derrière elle, encore plus simple ontologiquement que la forme ; à la fois parce que Platon pose les formes comme les éléments fondamentaux de son ontologie, mais aussi parce que cela condamnerait Platon à une régression infinie, puisque la question se poserait alors de la nature de cette nature plus fondamentale encore que les formes et ainsi de suite. Par conséquent, pour éviter la régression infinie et pour respecter la lettre de la doctrine platonicienne, on doit admettre que la forme *est* ce qu'elle *peut* communiquer<sup>279</sup>. C'est-à-dire que la forme *est* sa propre nature<sup>280</sup>. Qu'est-ce que signifie « être une nature » ? Dans le contexte du *Sophiste*, cela semble vouloir dire quelque chose comme être une matrice relationnelle qui unifie une ou des puissances en un ensemble ou une Unité<sup>281</sup>. Le poids de la différence est tout entier porté par la distinction entre avoir et être. Une chose sensible *a* une nature, une forme *est* une nature. Et quelle est la nature de la forme ? La communicabilité de ce qu'elle est. Par conséquent, il semblerait que pour la forme, nature et puissance coïncident. C'est là en partie l'intelligence de la définition de l'être par la puissance. En effet, comment comprendre autrement le Beau que comme ce qui *peut* rendre une chose belle ? La Justice est-elle à comprendre autrement que ce qui *peut* rendre un acte juste ? Si cela s'avère exact, alors nous avons ici une

---

<sup>279</sup> Cordero (2000, p. 43).

<sup>280</sup> Ross (1951, p. 235), dans un autre contexte, semble néanmoins voir la même chose : « But we have seen that in the *Phaedo* the divine reason is clearly distinguished from the good to which it looks ; and even apart from that it should be clear, beyond any shadow of a doubt, that Plato could not have confused the notion of a supreme intelligent being with that of an Idea; *an Idea is a nature, not a being having a nature.* » Nous soulignons.

<sup>281</sup> Les formes dans le *Philèbe* sont nommées des *monades*, des unités.

théorie des formes qui écarte la critique du troisième homme. Nous y reviendrons plus tard lorsque nous regarderons les objections du *Parménide*.

Ainsi dans le domaine des choses sensibles ce sont les puissances propres à chaque chose qui les distinguent<sup>282</sup>, mais dans le domaine de l'*ousia* c'est la nature entière d'une forme qui la distingue d'une autre. Cela parce que la forme *est* sa nature et étant donné que l'Étranger comprend *est* comme communicabilité, alors la forme *est* la communication de sa propre nature. Nous comprenons donc pourquoi l'être est au sommet, conformément à sa propre nature qui a été identifiée comme la communicabilité tout court (*haplôs*), c'est elle qui se communique à toutes les autres formes, leur donnant la puissance de communiquer ce qu'elles sont. Les formes autres que l'être communiquent ceci ou cela, leur nature propre, alors que l'être est le sol ontologique qui garantit la communicabilité des formes elles-mêmes<sup>283</sup>. Nous décelons donc dans le *Sophiste* l'accomplissement des intuitions importantes que nous avons dégagées dans le *Phèdre*, le *Phédon* et la *République*. En effet, au sujet des formes, les deux étapes du moment épistémologique et hippocratique du *Phèdre* se rejoignent : la puissance étant la nature, la connaissance de l'une entraîne la connaissance de l'autre. Or, pour cela, il est nécessaire d'avoir posé l'équivalence être-nature-puissance, ce qui est seulement accompli dans le *Sophiste*. De même, l'on voit dans ce dernier dialogue se consolider le glissement qui avait été fait de manière fortuite dans la *République* entre la connaissance comme une chose *ayant* la puissance de

---

<sup>282</sup> « La différence d'action ou de passion révèle une différence de nature. » Diès (1909, p. 29).

<sup>283</sup> Récemment Blake E. Hestir (2016, p. 175) semble être arrivé à la même conclusion que nous : « The nature of being eliminates the need to account for the relation between motion, rest, same, and different, and any other form or kind, as some separate "third thing." Rather, the Stranger has relocated being as the realization of an internal capacity for being directed externally relative to another. Anything's being a being by virtue of itself serves as a ground for all other combination and participation, and being a being relative to others (pros-predication) explains predication relations at the most general, non-specific level. »

connaître<sup>284</sup> et la connaissance comme *étant* une puissance<sup>285</sup>. Sauf que dans le *Sophiste*, suivant la définition de l'être par la puissance, la division entre avoir une puissance et être une puissance suit la distinction entre une chose étant qui possède une puissance, par exemple l'homme juste, et la forme qui *est* cette puissance par quoi l'homme juste est juste.

La question qu'il reste à se poser est la suivante : est-ce que la « puissance de communication mutuelle » est une simple métaphore, ou au contraire est-elle rigoureusement déduite de l'être compris comme *dunamis* ? On l'aura deviné, nous sommes plutôt convaincu que le lien entre la communicabilité de l'être et sa définition par la puissance est nécessaire<sup>286</sup>. L'être est dans un premier temps posé comme la puissance de pâtir et la puissance d'agir<sup>287</sup> ; cela est affirmé afin de garantir l'existence à la fois des choses corporelles et des choses incorporelles. Bien que cela aille de soi pour les choses corporelles, il est avancé par l'Étranger que les puissances d'agir et de pâtir s'appliquent aussi aux incorporels telles l'âme, l'intelligence et la vie<sup>288</sup>. Ces puissances sont en quelque sorte l'indice qu'une certaine chose existe et plus précisément que l'intellect et l'intelligible existent ; même si l'on ne peut étreindre ces choses dans nos mains. Par conséquent, il est admis qu'il y a du mouvement dans l'être ; autrement dit, il est admis que le mouvement nécessairement *est*<sup>289</sup>. Or, bien qu'il requière mouvement pour

---

<sup>284</sup> *République* 477b Trad. Leroux : « C'est donc à une chose que l'opinion se rattache, et le savoir à une autre, et chacun des deux *selon la capacité qui lui est propre* (κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὐτῆς.). » Nous soulignons.

<sup>285</sup> *République* 477d Trad. Leroux : « La connaissance, affirmes-tu qu'elle est une certaine capacité, ou la places-tu dans quelque autre genre? (ἐπιστήμην πότερον δύνάμιν τινα φῆς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς τί γένος τιθεῖς;) – dans le premier genre, dit-il, et j'affirme qu'elle est la plus vigoureuse de toutes les capacités (Εἰς τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἑρρωμενεστάτην). »

<sup>286</sup> L'analyse qui suit suivra de près celle de Fronterotta (1995, p. 337).

<sup>287</sup> *Sophiste* 247e, c'est la première moitié de la définition.

<sup>288</sup> *Sophiste* 249a.

<sup>289</sup> Cf. *Théétète* 156a. La puissance active et la puissance passive sont deux formes du mouvement.

*être*, car son être même nécessite la structure actif-passif du mouvement, l'intellect a cependant aussi besoin du repos<sup>290</sup>, sinon ce qui est connu ne serait plus (car en flux constant) dès qu'il est connu et par conséquent il n'y aurait connaissance de rien<sup>291</sup>. Par cela, il est admis que le repos nécessairement *est*. En revanche, quoique le mouvement et le repos *soient*, l'être n'est ni l'un ni l'autre<sup>292</sup>. L'être est donc *autre* par rapport au mouvement et *autre* par rapport au repos, de même que le mouvement est autre par rapport au repos et inversement. Or, chacun de ces trois genres est autre par rapport aux autres, mais ils sont le *même* vis-à-vis d'eux-mêmes<sup>293</sup>. Voilà les cinq grands genres déduits logiquement de la définition. Ainsi, l'être-*dunamis* est non seulement le fondement ontologique qui rend la communication possible entre les genres, il est aussi le principe dont découle logiquement la communication entre les cinq genres majeurs<sup>294</sup>.

Et de cette communicabilité des formes découle la théorie platonicienne du non-être qui rend possible la définition du sophiste. En effet, la découverte de l'Autre comme la nature propre du non-être est inconcevable sans un concept de l'être qui laisse place à une part d'indétermination ; précisément ce que la définition de l'être par la puissance accomplit. C'est-à-dire, un concept de l'être qui ne laisse aucune place à l'indétermination, par exemple celui de Parménide ou encore l'être en acte d'Aristote, ne peut pas contenir en son sein le « non-être » sans ainsi se contredire. Or, l'indétermination est placée au centre même de l'être par Platon en faisant de la puissance la nature même de l'être. L'être étant défini par *la possibilité de pâtir ou*

---

<sup>290</sup> *Sophiste* 249c.

<sup>291</sup> C'est là un argument implicite dans le *Sophiste*, mais étant donné que ce dialogue est une suite explicite du *Théétète*, nous pouvons prendre les conclusions du dialogue antérieur comme étant acceptées par les interlocuteurs du *Sophiste*. *Théétète* 164b-d.

<sup>292</sup> *Sophiste* 250c.

<sup>293</sup> *Sophiste* 254e.

<sup>294</sup> En effet, comment expliquer la communication sans l'action et la passion? Et ceux-ci sont précisément intégrés à l'être par le moyen de la définition de l'être par la puissance.



*d'agir ou de ne pas pâtir et de ne pas agir*, on voit bien comment l'indétermination propre à la puissance rend possible l'intégration du non-être en son sein : au sein de chaque forme il y de l'être, « mais il y a aussi une quantité infinie de non-être.<sup>295</sup> » Les conséquences de ce geste seront, à notre avis, immense pour le Stagirite. Nous les développerons dans notre troisième chapitre.

Il suffit pour l'instant de noter le parallélisme entre la communication des genres et la création d'un discours signifiant. Dire que le mouvement n'est pas le repos n'a de sens que parce que le mouvement n'a pas la puissance de communiquer avec le repos. Autre exemple : l'on peut comprendre le sens de la phrase « Théétète vole » parce que la forme de l'homme (ce dont Théétète est une instance) par nature ne communique pas avec la forme du vol<sup>296</sup>. Nous disons par nature, car comme dans l'exemple des consonnes B et K, par l'adjonction ou la participation d'une autre forme (une certaine technique de l'aviation) nous pouvons dire avec vérité que Théétète vole (en avion ou avec les ailes fabriquées par Dédale)<sup>297</sup>. Pareillement, « Théétète est assis » peut être vrai, car la forme de l'homme a naturellement la puissance de communiquer avec la forme de l'être assis.

Finalement, la définition du sophiste à la toute fin du dialogue tient tout son sens de la communication des formes. Comme il a été établi, le travail du philosophe dialecticien est de

---

<sup>295</sup> *Sophiste* 256e.

<sup>296</sup> Ou autrement dit, Théétète est composé de la forme « homme » et de la forme « non-vole » et d'ailleurs des formes infinies de ce qu'il n'est pas.

<sup>297</sup> On peut voir se dessiner ici une théorie intéressante de la dichotomie nature / art selon laquelle ce qui est naturel sont les capacités (*dunameis*) que la chose peut faire par elle-même alors qu'est artificiel tout ce qui requiert la participation à une forme autre qu'elle-même.

connaître chaque forme en dévoilant ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas<sup>298</sup>. La définition du sophiste est donc le miroir verbal de l'entrecroisement des formes avec lesquelles il entretient un lien essentiel : « La technique de l'imitation, partie de la capacité de provoquer des contradictions, partie ironique de la technique de l'apparence, partie, à son tour, du genre de la production d'illusions (issu de la production d'images) non divine, mais humaines, partie enfin productrice de miracles confinés aux discours<sup>299</sup>. » Toutes ces « parties » sont autant de formes avec lesquelles le sophiste a la puissance de communiquer.

Enfin, bien que nous soutenions et croyions avoir démontré que la communicabilité des formes/genres soit déduite de la définition de l'être-*dunamis*, il n'y a pas lieu de s'inquiéter, comme Diès, que par l'entremise de l'être-*dunamis* nous introduisions des formes vivantes dans le système de Platon. Les formes sont clairement réintégrées dans la pensée de l'Étranger, elles sont toujours les entités au repos qui garantissent la possibilité de la connaissance humaine, mais effectivement ce ne sont plus les formes naïves des eidophiles qui à notre avis sont à peu près les mêmes que défendait Socrate dans la première moitié du *Parménide*. Certes, ce sont des formes plus dynamiques que ces Idées « dressées immobiles » du *Phédon* et de la *République*, mais l'important (et cela semble être souvent oublié) est que ces nouvelles formes plus dynamiques expliquent mieux la réalité que les formes figées.

En effet, on oublie souvent que les formes platoniciennes des discours de la période moyenne, celles qui perdurent dans le platonisme populaire et culturel, ne fonctionnent tout simplement pas. Au dire d'Aristote certes, mais au dire de Platon aussi, lui-même ayant identifié

---

<sup>298</sup> *Sophiste* 253 d-e.

<sup>299</sup> *Sophiste* 268d.

la plupart des critiques qu'Aristote allait lui adresser. Or, contrairement à cela, le système ontologique issu du *Sophiste* semble tenir bon contre nombre des critiques adressées à la théorie classique des formes.

#### **II.4 Confirmation supplémentaire : l'ontologie du *Sophiste* répond aux critiques du *Parménide*.**

Puisque nous comprenons les formes issues du *Sophiste* comme la puissance même de ce dont elles sont formes, autrement dit, comme la communicabilité de leur nature, les critiques du *Parménide* adressées à la théorie classique des formes semblent être définitivement écartées<sup>300</sup>. Allons voir de plus près.

1<sup>er</sup> Argument contre les formes dans le *Parménide* : « Si tel est le cas [que c'est la totalité de la Forme qui est en chaque chose], c'est, par conséquent, en restant une et identique qu'elle se trouverait en sa totalité en plusieurs choses distinctes et qu'en même temps elle se trouverait ainsi elle-même distincte d'elle-même<sup>301</sup>. » Parménide tente de montrer à Socrate qu'il est impossible que la totalité d'une forme se trouve dans chaque chose à laquelle elle participe, car cela entraîne nécessairement la multiplication de cette forme et par conséquent la forme sera non une, mais plusieurs et sera autre qu'elle-même.

Pour les formes du *Sophiste* cela n'est en rien un problème, car il est admis que chaque forme est la même vis-à-vis d'elle-même, mais infiniment autre. Par exemple, cette belle chose

---

<sup>300</sup> Cordero (2005 p. 184).

<sup>301</sup> *Parménide* 131b Trad. Luc Brisson.

n'est pas le Beau, mais puisque le *Sophiste* comprend les formes comme étant la communication de ce qu'elles sont, elle participe néanmoins à la totalité de la forme tout en étant autre que la forme. Comprise ainsi, la comparaison de Socrate de la forme avec le jour devient plus acceptable, car comme le jour est à la fois partout, mais quand même un, la forme est dans tout ce avec quoi elle communique tout en communiquant toujours avec le Même. Le problème avec le contre-exemple de Parménide, c'est précisément qu'il chosifie la forme. Le jour, contrairement au voile, étant plus ou moins incorporel, peut être en totalité à plusieurs endroits, telle une forme. La forme, n'étant pas spatiale, car elle est puissance, tout en étant elle-même est *partout où se trouve son effet*. Cependant, cela n'est pas dire que certaines choses ne peuvent pas être plus ou moins en communication avec telle forme ; de la même manière qu'en s'éloignant du soleil il y a moins de lumière qui pénètre, une chose sera moins belle plus elle sera « loin » de la forme du Beau, c'est-à-dire moins elle communique avec le Beau. Par conséquent, chaque forme étant une et infiniment autre et non-spatiale, la nouvelle théorie des formes esquivait cette critique de Parménide.

2<sup>e</sup> Argument : « Eh bien, le Grand en soi et ces autres choses que sont les choses grandes, suppose que, de la même façon, avec les yeux de l'âme, tu les embrasses toutes du regard. N'est-ce pas que de nouveau apparaîtra quelque chose d'unique qui est grand, et en vertu de quoi ces mêmes choses dans leur ensemble apparaîtront nécessairement grandes<sup>302</sup> ? » C'est le célèbre argument du troisième homme : si c'est un Grand en soi qui assure la grandeur de toutes les choses grandes, alors le Grand en soi, lui-même grand et ayant la grandeur en commun avec les grandes choses, devra cette grandeur à un autre Grand en soi, etc.

---

<sup>302</sup> *Parménide* 132a Trad. Luc Brisson

Nous voyons d'emblée ici encore une chosification de la forme et de l'être de la part de Parménide<sup>303</sup>. En quoi est-il nécessaire que le Grand en soi soit lui-même grand ? Aucunement, si l'on comprend les formes comme la puissance de communication de ce dont elles sont la forme. La forme-puissance de la grandeur n'est pas grande, autant que l'œil n'est pas la vision. Cela encore présuppose une spatialité à la forme, ce qui est impossible, car la forme a été conçue dès le début comme incorporelle ; comme objet noétique par excellence<sup>304</sup>. Par conséquent, la Grandeur en soi, n'étant pas grande, n'a pas besoin d'une autre idée à laquelle elle participerait pour expliquer ce que sa grandeur a en commun avec les choses grandes. De plus, comme nous avons expliqué plus haut, la forme de la Grandeur *est* la puissance de communiquer la grandeur à quelque chose ; elle est puissance/nature et *non pas* modèle de la grandeur. Par conséquent, oui, il lui faut une forme au-dessus d'elle, mais pas une nouvelle Grandeur en soi ; c'est la forme de l'être qui lui confère sa nature d'être une puissance. Voilà, tout cela s'arrête ici ; plus besoin de régression à l'infini. Si l'on veut, il y a une forme des formes, et c'est l'être ; l'être compris comme ce qui octroie à chaque forme individuelle sa puissance de communiquer. Dans notre discussion antérieure sur la nature de la forme, nous avons montré comment il était nécessaire pour Platon que la forme et sa puissance se confondent ; dans le cas contraire, il faudrait postuler une nature/sujet de la forme possesseur de puissance et ensuite tenter d'expliquer ce sujet/forme. Ainsi, la forme de la Grandeur en soi n'étant pas grande, mais étant plutôt la puissance de

---

<sup>303</sup> Ross comprend bien cela, mais ajoute : « Plato nowhere answers Parmenides' argument, but he continued to hold the theory of Ideas, and therefore plainly thought the argument not fatal to the theory. » (1951 p. 87). Au contraire, nous croyons que la reformulation de la théorie des idées dans le *Sophiste* répond implicitement au troisième « Grand », car suivant notre interprétation la forme-*dunamis* échappe précisément à cette critique.

<sup>304</sup> Mais nous verrons dans le 4<sup>e</sup> argument pourquoi Platon a été contraint de donner aux formes l'aspect même de ce dont elles sont.

communiquer la grandeur à une chose, nous n'avons pas besoin de multiplier infiniment les formes dans l'ontologie du *Sophiste*<sup>305</sup>. Ayant lui-même identifié le problème du troisième homme, il serait sans doute étrange que Platon persiste avec une théorie substantialiste des idées. Et effectivement, nous voyons bien que l'ontologie du *Sophiste* donne à Platon les moyens de dépasser les absurdités qui découlent de la théorie classique des formes.

3<sup>e</sup> Argument : « Étant donné la façon dont, declares-tu, les autres choses participent des Formes, n'est-il pas nécessaire d'admettre cette alternative : ou bien chaque Forme est constituée de pensées et chacune pense, ou bien ce sont des pensées qui ne pensent pas<sup>306</sup>. » Socrate a proposé à Parménide que les formes soient des pensées afin de sauvegarder leur unité et éviter l'argument du troisième « Grand ». À quoi Parménide répond que si les formes sont des pensées, il y a deux possibilités. Soit tout est constitué par la pensée et tout pense, car tout ce qui *est* participe à la forme de ce dont il est. Dans ce cas, « participer à » équivaut à « penser à » ; une chaise donc, sera une chaise, car cette chose-là pense à l'idée d'une chaise. Ou, si cela se trouve être ridicule, il y a une deuxième possibilité ; le monde sera constitué d'un agrégat de pensées qui ne pensent pas. Les deux alternatives sont inconcevables pour le jeune Socrate.

Cet argument soulevé brièvement, sert à rapidement mettre de côté une interprétation possible de la nature des formes, qui certes, évite le problème de l'unité, car les formes ici ne sont pas des choses spatiales, et évite le problème du troisième homme parce que la forme n'est

---

<sup>305</sup> Cela tient-il aussi pour la formulation classique du troisième homme (dans *Réfutations Sophistiques* 22, 178b 36 – 179a 10)? Sans doute, car la forme de l'homme étant la puissance de communiquer l'humanité à quelque chose, elle n'est pas non plus elle-même un homme. Il n'y a donc rien de commun entre un homme particulier et la forme de l'homme qui demanderait une troisième forme pour l'expliquer.

<sup>306</sup> *Parménide* 132c Trad. Luc Brisson.

pas individualisée. Or, en raison de ses conséquences assez radicales, la forme-pensée est inacceptable et au reste, Socrate n'y tient pas trop. De plus, étant donné que l'Étranger n'entretient jamais sérieusement l'idée que les formes soient de simples pensées<sup>307</sup>, cette critique ne saurait toucher la théorie des formes élaborée dans le *Sophiste*. C'est-à-dire que pour l'Étranger, les formes, loin d'être des concepts et des pensées purement humaines, sont en vérité le fondement de la pensée humaine<sup>308</sup>. Autrement dit, les formes sont la condition nécessaire de la pensée et par conséquent elles ne peuvent se confondre avec celle-ci. Au mieux, cet argument de Parménide pourrait esquiver en avance une éventuelle lecture du *Sophiste* qui proposerait une nominalisation des formes<sup>309</sup>, ce qui effectivement reviendrait à poser les formes comme pensées, mais ce n'est pas ce que fait l'Étranger. Enfin, et de toute façon, Parménide confond l'action de penser avec le statut ontologique d'un objet de la pensée ; il n'est en rien nécessaire que l'idée d'une chaise ait à penser, car elle est simplement l'objet de la pensée, le versant passif de la connaissance.

4<sup>e</sup> Argument. Voici le premier des deux volets de ce nouvel argument : « Si donc, reprit-il, quelque chose ressemble à une Forme, cette Forme peut-elle ne pas être semblable à ce qui lui ressemble, dans la mesure où l'image en question entretient avec cette Forme un rapport de ressemblance ? » Et il découle de cela qu'il faut accepter que rien ne sera semblable à la forme du Semblable : « Si tel n'est pas le cas, au-delà de cette Forme une autre Forme toujours surgira. Et si cette dernière se trouve ressembler à quelque chose, une autre Forme surgira encore, et

---

<sup>307</sup> Les formes sont nettement dites exister par soi, car elles participent à l'*ousia* (*Sophiste* 250b, 254d).

<sup>308</sup> *Sophiste* 259e et ensuite en 263e le lien entre discours et pensée est établi.

<sup>309</sup> Ou une conceptualisation, comme semblent impliquer les lectures de Ackrill (1978) et de Ryle (1965, p. 94-147).

jamais ne cessera l'apparition d'une Forme chaque fois nouvelle<sup>310</sup>. » C'est la nature de la participation elle-même qui est ici directement attaquée. Socrate suggère que les formes soient des « paradigmes », des modèles auxquels ressemblent les choses d'ici-bas. Et donc la participation est expliquée par le fait d'être une copie ou de ressembler (εἰκασθῆναι) à la forme. Parménide répond que cela entraînera nécessairement une régression infinie, car une belle chose ressemblera au Beau, mais ressemblera aussi au Semblable. Par conséquent, la chose ressemblant au Semblable, le Semblable ressemblera à cette chose et il faudra expliquer en quoi la chose est semblable au Semblable et ainsi de suite.

La deuxième conséquence est tout simplement une réaffirmation de la critique du troisième homme sauf que, au lieu d'avoir une régression à l'infini de toutes les formes, il y aura régression à l'infini de la forme du Semblable pour toute chose. Par contre, le premier volet de cet argument met le doigt sur le problème fondamental du paradigmatisme et de la théorie classique de la participation en tant qu'image copiée de ou semblable à un modèle qui seul est réel. En fait, dans ce système la Ressemblance (ὁμοιότης) est l'équivalent de l'être comme communication (κοινωνία) pour expliquer la participation. Or, si l'être de la participation c'est la ressemblance, forcément, la forme doit ressembler à ce dont elle est la forme.

C'est pour cette raison qu'on se retrouve, dans la théorie classique, à devoir maintenir que la forme du Grand est elle-même grande, car si elle ne l'était pas, il n'y aurait pas de ressemblance. Les mots de Parménide sont bien mesurés : « Est-il quelque moyen par lequel le semblable puisse ne pas être semblable au semblable<sup>311</sup> ? » C'est-à-dire qu'en principe il est

---

<sup>310</sup> *Parménide* 132d – 133a Trad. Luc Brisson

<sup>311</sup> *Parménide* 132d – 133a Trad. Luc Brisson.



impossible que le Beau ne ressemble pas en quelque sorte à ses copies. C'est précisément cette relation qui contraint Platon à faire ressembler ses formes aux choses dont elles sont formes : la forme de l'Homme aura l'aspect de l'homme, la forme du Grand sera grande, le Beau sera beau aussi<sup>312</sup>. La conséquence de cette manière de penser les formes, c'est de faire d'elles les objets éminent<sup>313</sup> du genre qu'elles sont. C'est parce que la participation est expliquée comme la ressemblance que Platon est contraint de substantiver, voire de chosifier ses Idées, ce qui le fait tomber dans le piège du troisième homme.

En revanche, lorsque dans le *Sophiste* Platon réduit la dignité ontologique de la ressemblance entre la chose et sa forme et remplace ce modèle de la participation par celui de la communication, basé sur la compréhension de l'être comme *dunamis*, il rend la quatrième critique de Parménide caduque. En effet, maintenant que la forme n'a plus à ressembler à ce dont elle est forme, autant le troisième « Grand » que le troisième « Semblable » sont évités. La grande chose n'a rien à avoir en « commun » avec la forme du Grand, car la forme du Grand est la puissance de communiquer la grandeur à des choses. La forme du Grand, n'est donc plus modèle, mais la nature même de la grandeur.

Le 5<sup>e</sup> argument se divise aussi en plusieurs étapes. Mais l'essence en est la suivante : la cognoscibilité des formes est remise en cause parce que la séparation entre forme et choses sensibles est absolue : « Eh bien, les choses sensibles n'ont pas plus d'efficace sur les Formes

---

<sup>312</sup> De plus, Platon ne prend pas en compte l'éventuelle difficulté soulevée par les formes qui a trait à l'aspect de la finitude ; la forme du corporel aura-t-elle un corps ? La forme de la mortalité sera-t-elle elle-même mortelle ? La forme du temps sera-t-elle temporelle ? Ces critiques semblent être proprement aristotéliennes. Cf. *Topiques* 148a 14-22 et *Métaphysique* 1059a 1-16.

<sup>313</sup> C'est pourquoi Aristote dira que : « Les platoniciens, en créant leurs idées ne créent que des êtres sensibles éternels. » B.2 997b 11-12 Trad. Tricot.

que les Formes n'en ont sur les choses sensibles. Au contraire, je le répète, c'est sur elles-mêmes que les Formes ont de l'efficace et c'est avec elles-mêmes qu'elles entretiennent des rapports ; et pareillement les choses sensibles n'entretiennent de rapports qu'entre elles<sup>314</sup>. » Dans un premier temps, Parménide et Socrate s'accordent sur le fait que les formes, comprises comme des réalités en soi, sont entièrement transcendantes ; elles ne sont pas de notre monde. Par conséquent, si elles ne sont pas de ce monde, elles n'interagissent pas non plus avec les choses de ce monde<sup>315</sup>. Il découle de cela que la connaissance humaine est connaissance seulement des choses d'ici-bas. De plus, Parménide soutient qu'autant que les formes « tiennent leur réalité, [...] en raison de leurs relations mutuelles<sup>316</sup> », il en va de même pour les choses de ce monde, mais les deux niveaux ontologiques ne communiquent pas.

Parménide pose ainsi la transcendance complète des formes et en tire la conséquence qu'aucune connaissance n'en est possible. Pour s'expliquer, il use de l'exemple du maître et de l'esclave. Un maître dit-il, sera toujours maître d'un esclave particulier et jamais de l'Esclave en soi ; de même, un esclave n'est pas esclave du Maître en soi, mais d'un maître particulier. Parallèlement, l'Esclave en soi tient son être de sa relation avec le Maître en soi. De cet état de choses, Parménide conclut que la séparation entre chose et forme est complète. Pour cette raison, l'être humain n'a même pas accès aux formes ; inversement, les dieux n'ont pas accès à la connaissance du monde sensible<sup>317</sup>.

---

<sup>314</sup> *Parménide* 133e Trad. Luc Brisson.

<sup>315</sup> Cette conclusion qui certainement ne va pas de soi, est tacitement acceptée par Socrate, alors qu'en elle seule elle risque de faire effondrer absolument toute l'utilité de la théorie des formes. Socrate aurait bien pu contester. L'effectivité du non-sensible sur le sensible (la vertu par exemple) rendue possible par la définition de l'être-puissance, semble être une réponse directe à cette critique du *Parménide*.

<sup>316</sup> *Parménide* 133d Trad. Luc Brisson.

<sup>317</sup> *Parménide* 134e. Il en reste des traces dans le *Timée* lorsque le démiurge délègue la création du monde « sublunaire » aux dieux secondaires parce qu'il ne peut pas faire quelque chose d'imparfait. Mais est-il

C'est un argument de taille, car s'il est vrai, il ruine complètement la théorie des formes. Les formes ont été introduites par Platon précisément pour expliquer la possibilité d'une connaissance vraie et stable. Elles ne sont bonnes à rien en fin de compte si elles se dérobent à la connaissance humaine. Or, nous sommes d'avis que c'est encore la théorie de l'image ressemblante à la forme modèle qui commande cette critique. À vrai dire, dans ce « système » classique des formes-modèles qui fonctionnent avec l'idée de ressemblance, il n'est pas besoin d'avoir un quelconque contact entre la chose et son idée. C'est un peu le principe du miroir qui régit le fonctionnement de la participation ; mais comme nous le savons bien, aucun contact n'est nécessaire entre la chose et son image dans le miroir<sup>318</sup>. En voyant une image dans le miroir, on déduit l'existence d'une chose reflétée sans besoin de porter les yeux (ou la raison) sur la source ou la cause de l'image. Ainsi, il est facile de séparer irrémédiablement le monde en deux lorsque l'interaction forme-chose est basée sur celle du miroir. En revanche, le « système » du *Sophiste* explique la participation par la communication mutuelle et cela entraîne la conséquence qu'il y a nécessairement « contact » entre la chose et sa forme.

En outre, il y a plusieurs prémisses posées par Parménide que l'Étranger n'accepterait pas, notamment la transcendance totale de la forme et l'autosuffisance du monde sensible pour

---

capable même de connaître les choses non parfaites, à savoir le monde d'ici-bas? En principe oui, car en déléguant la création aux dieux secondaires et en leur donnant des instructions, il montre qu'il détient en quelque sorte la connaissance des choses sensibles. Cf. *Timée* 41a-d.

<sup>318</sup> La fonction du miroir joue un rôle considérable dans le *Timée*. Ross (1951 p. 125-126) soutient qu'au niveau cosmique c'est l'espace, la *khora* qui sert d'analogue au miroir, le lieu où sont produites les choses en étant les reflets des idées : « Their only being is in space; they are copies of the Forms, produced in space as a reflection of a body is produced in a mirror. » En cette métaphore nous voyons la séparation totale de la Forme et de la chose sensible. Au moins dans la métaphore du miroir il y avait un médium de communication commun : la lumière. En revanche, entre les choses reflétées dans la *khora* et les idées il n'y a même pas de médium commun : la forme n'étant pas spatiale.

générer sa propre intelligibilité. En effet, en disant que le maître particulier est tel en vertu seul de son rapport avec l'esclave particulier, Parménide soutient que le monde sensible génère sa propre intelligibilité ; ce qui est fort peu acceptable dans un contexte platonicien. Dans les faits, Socrate aurait bien pu répondre que le maître particulier peut être ainsi vis-à-vis d'un esclave particulier *parce que* leur relation imite (ou ressemble à) la relation Maître en soi – Esclave en soi. Certes, nous voilà de retour à la quatrième objection, mais au moins la cinquième est évitée. Quant à la transcendance totale des formes, jamais n'est-elle entretenue par l'Étranger dans le *Sophiste*, même pas comme hypothèse à dépasser. En fait, même les eidophiles admettent que « par l'âme – grâce à l'intermédiaire du raisonnement – [...] nous communiquons avec l'existence réelle (*ousia*)<sup>319</sup>. » De même, afin de faire accepter l'existence des formes aux somatistes, l'Étranger démontre l'effectivité de l'intelligible sur le sensible ! De là découle la définition de l'être par la puissance et parallèlement il est convenu que les choses sensibles existent, car elles tiennent leurs natures des choses intelligibles, et que celles-ci (les formes) existent, car elles communiquent avec l'*ousia* et conséquemment communiquent leur nature aux choses sensibles.

En revanche, il est vrai que l'objet du *Sophiste* est plutôt d'établir la communication entre les formes et pas à première vue la communication entre celles-ci et les choses sensibles. Mais cette dernière communication est présupposée dès la discussion avec les somatistes comme nous venons de le voir et elle persiste tout au long de la discussion jusqu'à ce que les interlocuteurs viennent à poser la communication entre les choses sensibles et les genres comme étant liée par

---

<sup>319</sup> *Sophiste* 248a Trad. Cordero. On pourrait peut-être voir ici un élément de preuve en faveur de l'idée selon laquelle le *Sophiste* viendrait après le *Timée*, étant donné la facilité avec laquelle l'Étranger et même les eidophiles acceptent que l'âme communique avec les formes. *Timée* 37b-c.

le discours (*logos*) : « En effet, le discours tire son origine, pour nous, de la liaison réciproque des formes<sup>320</sup>. » Et si la possibilité même du discours se fonde sur la liaison réciproque des formes et que « quand il y a discours, ce doit être un discours qui porte nécessairement sur quelque chose<sup>321</sup> », alors à ce moment il devient explicite que le discours et la pensée, deux facultés (*dunameis*) de l'âme, soient les moyens-termes par lesquels est dévoilée la communication des formes avec les choses. Ainsi, comme nous l'avons vu plus haut, c'est la structure même de la pensée<sup>322</sup> ou du connaître qui commande à la fois la définition de l'être-*dunamis* et la déduction des grands genres et par conséquent la relation forme-*logos*-chose. Et cette structure exige deux pôles en relatif repos, mais tout de même capables d'interagir (âme connaissante et forme connue) et un lien de communication (en mouvement) entre les deux pôles : le connaître (par le *logos*).

Que l'âme donc, par l'intermédiaire du *logos*, tienne le milieu entre le sensible et l'intelligible est accepté sans plus par le *Sophiste*. Au vrai, le texte du *Sophiste* serait irrémédiablement fragmenté si l'on tenait pour acquise l'absolue séparation des formes du monde en devenir ; ce que d'ailleurs les eidophiles ne font même pas. En effet, la longue digression ontologique au cœur du texte qui se termine par la démonstration de la communicabilité des formes entre elles est à comprendre comme le fondement de la possibilité

---

<sup>320</sup> *Sophiste* 259e Trad. Cordero.

<sup>321</sup> *Sophiste* 262e Trad. Cordero.

<sup>322</sup> La description célèbre de la pensée dans le *Théétète* est aussi à garder à l'esprit : « Théétète – Qu'est-ce que tu appelles penser ? Socrate – Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner [...] – Voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant. » *Théétète* 189e Trad. Michel Narcy. Description ou définition maintenue dans le *Sophiste* en 263e où il est intéressant de noter que l'Étranger parle comme si plus tôt dans le dialogue ils avaient convenu de nommer la pensée ainsi.

même du discours (et de la prédication) et c'est bien par la réalité du discours sur les choses sensibles que la *diarexis* et la tentative de définir peuvent avoir un sens. Ainsi, nous voyons que la cinquième critique de Parménide tombe à plat devant la théorie de la forme<sup>323</sup> ébauchée dans le *Sophiste*.

## II.5 Le *Timée* et le *Sophiste*.

Nous trouverons dans le *Timée* une preuve supplémentaire de l'importance de l'être-*dunamis* dans le *Sophiste*. En effet, Cordero soutient que : « C'est la portée de cette définition [de l'être-*dunamis*] —que les eidophiles n'ont pas le courage d'accepter— qui ouvre la porte du royaume des formes à de nouveaux venus : l'âme, l'intellect et le changement, sans lesquels la cosmologie du *Timée* serait inconcevable<sup>324</sup>. » Nous ne voulons pas nous étendre trop longuement sur le *Timée*, ce qui sortirait des propos de cette thèse et de ce chapitre, mais nous voulons tout de même en dire quelques mots qui concernent la transformation de la théorie des idées.

Sans vouloir aborder l'épineuse question de la datation du *Timée*<sup>325</sup>, nous voulons tout de même souligner que certains développements de ce dernier semblent être antérieurs au *Sophiste*

---

<sup>323</sup> Si la forme de la *République* et du *Phédon* est unanimement la forme « classique », la forme qui apparaît dans le *Sophiste* et dans le *Philèbe*, en revanche, n'a pas de dénomination particulière. Avec Fronterotta et Cordero nous pourrions parler de la théorie « dynamique » de la forme.

<sup>324</sup> Cordero (2000, p. 42).

<sup>325</sup> Dans le débat à ce sujet entre Cherniss (1957) et Owen (1953), nous penchons nécessairement vers la position de Owen, qui soutient la position selon laquelle le *Timée* appartient à la fin de la période médiane. Soutenir le contraire, que le *Timée* serait un des derniers dialogues comme le fait Cherniss et d'autres avant lui, serait selon notre lecture du *Sophiste* un immense pas vers l'arrière. Faisant abstraction de toute étude de stylométrie, il est inconcevable pour nous que Platon se soit affranchi de la métaphore intenable de l'idée-objet et de l'idée-paradigme pour ensuite y retomber complètement dans un contexte cosmologique.

alors que d'autres arguments se servent d'éléments acquis du *Sophiste*. Par exemple, que le *Timée* vienne après le *Parménide* est chose fort étrange à expliquer. Pourquoi, en effet, après avoir critiqué la théorie modèle-image de la participation, Platon fonderait-il sa cosmologie sur elle<sup>326</sup>, et ce sans expliquer pourquoi désormais la théorie serait viable<sup>327</sup> ? Sur plusieurs points l'ontologie du *Sophiste* est supérieure par sa puissance explicative, mais elle est supérieure surtout par le fait qu'elle surmonte les critiques du *Parménide*, comme nous venons de le montrer, ce qui n'est pas le cas pour le *Timée*<sup>328</sup>. En revanche, des élaborations conceptuelles tels l'âme du monde et même le processus de création lui-même nécessitent que le mouvement soit accepté à plein titre au sein de l'être ; ce qui est établi dans le *Sophiste*, mais tenu pour acquis dans le *Timée*<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> Il est peut-être excessif de le soutenir, mais le *Timée* expose une cosmologie qui dépend entièrement de la métaphore modèle-image, à tel point qu'une critique fatale de cette dernière entraîne l'effondrement de l'édifice entier du *Timée*.

<sup>327</sup> Cornford (1939, p. 93-5) soutient que Platon n'a jamais vraiment pris la quatrième objection du *Parménide* au sérieux, car si c'était le cas, pourquoi utiliserait-il le même langage dans le *Timée*, selon lui nécessairement postérieur au *Parménide* ?

<sup>328</sup> De même, certains développements clés du *Timée* semblent rejeter les avancées du *Sophiste*. Par exemple en 52a : « Puisqu'il en est ainsi, il faut convenir qu'il y a une première espèce : la forme intelligible, qui reste la même, qui est inengendrée et indestructible, *qui ne reçoit pas autre chose venant d'ailleurs en elle-même et qui elle-même n'entre en aucune autre chose où que ce soit* (οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῖον). » Trad. Brisson, nous soulignons). Si le *Timée* est vraiment postérieur au *Sophiste*, nous avons ici la preuve d'un rejet total des principales avancées de celui-ci. Or, comme nous le verrons dans notre troisième chapitre, nous avons de bonnes raisons de penser qu'au moins selon Aristote, le *Sophiste* correspond de plus près à la version définitive de la théorie des idées.

<sup>329</sup> Notons aussi la similarité entre l'ouverture théorique de *Timée* (après les préambules) et la position des eidophiles dans le *Sophiste* : « Or, il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais. De toute évidence, peut-être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. » *Timée* 27d – 28a Trad. Brisson. À comparer avec la position des eidophiles explicitée en 248a du *Sophiste*.

Quoi qu'il en soit, la chose que nous voulons noter est la suivante. Il est dit dans le *Sophiste*, dans une remarque certes avec peu d'incidence, que la puissance productrice (Ποιητικήν) est « toute puissance qui [devient] la cause de la génération ultérieure de quelque chose qui n'existait pas auparavant<sup>330</sup> », et peu après l'Étranger ajoute : « Ce n'est pas autrement que par l'intermédiaire d'un dieu artisan que tout ce qui n'existait pas auparavant existe après<sup>331</sup>. » N'est-ce pas là une description assez proche de ce que le démiurge fait vraiment dans le *Timée*<sup>332</sup> ? En fait, le démiurge lui-même semble comprendre ainsi son acte de création, de sorte que dans son discours aux dieux secondaires, lorsqu'il leur explique comment façonner les animaux mortels, il dit explicitement de « [prendre] modèle sur la puissance que j'ai déployée pour assurer votre naissance<sup>333</sup>. » Ainsi en façonnant le monde sensible à l'image du modèle parfait par une « technique divine », la traduction du monde intelligible des formes vers le monde sensible se fait par l'entremise d'une *puissance*. Par conséquent, dans le *Timée*, quoique de manière implicite, le lien entre modèle et image est expliqué par une puissance de communiquer, voire de traduction, car en quelque sorte le démiurge « traduit » les formes éternelles et incorporelles vers la langue du monde sensible. Puissance comprise comme la puissance du démiurge à faire passer (ou traduire) à l'existence sensible ce qui n'existait avant qu'en tant qu'intelligible. La puissance du démiurge est donc la puissance de faire communiquer le monde intelligible avec le monde sensible<sup>334</sup>.

---

<sup>330</sup> *Sophiste* 265b Trad. Cordero.

<sup>331</sup> *Sophiste* 265c Trad. Cordero.

<sup>332</sup> Certes, Le démiurge ne crée pas les formes, mais il crée un univers sensible là où il n'y en avait pas avant.

<sup>333</sup> *Timée* 41c Trad. Luc Brisson : « μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. »

<sup>334</sup> Mais cela ne laisse aucunement entendre que le *Timée* serait le dialogue ultérieur. Au contraire, on peut lire cette puissance du démiurge comme une préfiguration des idées-puissances du *Sophiste*.



Pouvons-nous qualifier davantage cette puissance ? Là où nous voyons le plus explicitement cette puissance du démiurge, c'est lorsqu'il choisit l'idée du Vivant à laquelle ressemblera le monde sensible :

À la ressemblance de quel vivant en particulier celui qui a façonné le monde l'a-t-il façonné ? À la ressemblance d'aucun de ces vivants qui tiennent le rang d'espèce particulière dans la nature, estimons-nous, car rien de ce qui ressemble à un être incomplet ne saurait jamais être beau. Mais l'ensemble auquel appartiennent tous les autres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci. Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles. Car, comme c'est au plus beau des êtres intelligibles, c'est-à-dire à un être parfait entre tous, que le dieu a précisément souhaité le faire ressembler, il a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature<sup>335</sup>.

Voilà un lieu où Aristote aurait bien pu puiser sa compréhension de l'idée platonicienne comme genre qui est tout simplement ses espèces en puissance. En effet, l'idée du Vivant parfait est, selon un point de vue aristotélicien, la totalité des espèces du vivant *en puissance* ; autrement dit, la matière générique du vivant. De plus, nous avons là un indice de ce qu'entend Platon par perfection et beau : c'est la totalité des possibilités contenue dans une entité unique, car rien d'imparfait ne saurait être beau. Donc, seule l'idée pure, qui contient en elle-même toutes les possibilités propres à elle-même, peut être belle. Dès que l'idée se fait instance particulière, ou espèce particulière, elle se dégrade, elle se morcèle et par conséquent elle perd en beauté. En revanche, pour Aristote, ce « Vivant en soi », ce réceptacle de toutes les possibilités du vivant contenu en une unité n'est rien de plus que le genre du vivant. Par conséquent, ce genre n'est qu'un être en puissance, une « matière » dont chaque vivant particulier tirera son intelligibilité générique. Et contrairement à Platon, pour le Stagirite, la perfection et la fin d'un tel genre, c'est

---

<sup>335</sup> *Timée* 30c-d Trad. Brisson.

d'être instancié dans l'individu d'une espèce particulière séparée en acte. C'est-à-dire que pour Aristote un seul maringouin en acte vaut plus ontologiquement que cette créature noétique qu'est le vivant en soi. Alors que pour Platon, chaque instanciation de ce vivant en soi, chaque espèce particulière qui s'en détache, et pire, chaque individu qui en sort, n'est qu'une pâle ombre des perfections perdues de ce genre ultime<sup>336</sup>. On voit bien l'enjeu ; pour Platon, la perfection c'est l'idée pure qui contient toutes les possibilités propres à un être, chaque actualisation étant un appauvrissement, car une perte de puissance. Tandis que pour Aristote, chaque actualisation est un gain de réalité et par conséquent une perfection additionnelle.

Enfin, nous croyons avoir suffisamment démontré que dans les faits, la définition de l'être par la puissance, bien que provisoire, n'est pas pour autant complètement abandonnée par l'Étranger dans le *Sophiste*, mais elle se transforme et se précise au gré des problèmes et des apories rencontrés au fil de la discussion. Finalement, la définition de l'être par la puissance est qualifiée de manière à signifier la puissance d'être ouvert au Même et à l'Autre qui est l'essence même de l'être. Ainsi, dans ce nouveau jalon de l'ontologie platonicienne qu'est le *Sophiste*, on apprend « qu'exister suppose coexister, que l'existence de l'un suppose son rapport avec un autre<sup>337</sup>. » C'est là une conception de l'être au sujet de laquelle Aristote aura beaucoup à dire. Donc, de ce premier chapitre il sera important pour le reste de l'argument de retenir les leçons suivantes : d'une part, la définition de l'être par la puissance n'est pas abandonnée par Platon, mais elle est plutôt le point culminant de plusieurs développements théoriques qui lui sont antérieurs<sup>338</sup> et le sol dans lequel s'enracinera le platonisme tardif<sup>339</sup>. D'autre part, pour Aristote,

---

<sup>336</sup> Par exemple, le genre « insecte » serait plus beau que le maringouin individuel pour Platon.

<sup>337</sup> Cordero (2005, p. 182).

<sup>338</sup> Démontré dans les parties II.1 à II.3.

<sup>339</sup> En partie démontré dans les parties II.4 et II.5.

définir l'être par la puissance est fondamentalement une erreur<sup>340</sup>, mais même dans l'éventualité où il serait possible de définir l'être par la puissance, ce serait une définition de l'être sensible et non une définition de l'être tout court<sup>341</sup>. Ainsi, en intégrant le non-être au sein de l'être, la pensée de Platon représentée par l'Étranger dans le *Sophiste* serait une pensée de l'être en puissance, car comme nous le verrons dans notre prochain chapitre, pour Aristote, l'être au sein duquel il y a une part de non-être est précisément l'être en puissance.

---

<sup>340</sup> Démontré dans les parties I.4 et I.5.

<sup>341</sup> Cf. Lefebvre (2018, p. 498) : « Définir par le “pouvoir de faire” est donc définir par la matière prochaine et la forme ou par la puissance et l'acte. Cette méthode n'est donc applicable qu'aux substances matérielles, dotées d'une fonction ou d'une fin, ce que confirme un passage cité de [*De Caelo*] I.7 275b5, affirmant que “tout corps sensible possède la puissance d'agir ou de pâtir ou les deux” : cette méthode est universelle à l'intérieur des substances sensibles, ce qui revient à exclure de son champ le premier moteur et les intelligibles. »

## Chapitre 2 : Autour de *Métaphysique* Θ.

### I.1 : La nature de l'être en puissance comme possibilité d'être et de ne pas être.

On se souviendra que peu après avoir proposé la définition de l'être comme puissance, l'Étranger et Théétète admettent que « l'être et le non-être nous embarrassent d'égale manière, nous pouvons espérer que lorsque l'un des deux se montrera soit d'une manière plus précise, soit d'une manière plus claire, l'autre se montrera de la même façon [...] »<sup>342</sup>. Or, selon Aristote, cet embarras est bien réel, car ni la théorie de l'être issue du *Sophiste* ni celle du non-être ne lui sont acceptables. La théorie de l'être, parce qu'elle relègue l'être à son niveau le plus bas (l'être en puissance), c'est-à-dire à sa condition minimale et non à sa nature éminente, et celle du non-être, parce qu'elle fait d'une catégorie de choses qui *sont*, le non-être par excellence<sup>343</sup>. Mais en fin de compte, il est peut-être plus vrai de dire que l'ontologie issue du *Sophiste* et du platonisme tardif est inacceptable précisément *parce que* Platon n'a pas bien cerné le non-être.

C'est ce que nous allons montrer dans notre troisième chapitre, mais d'abord nous devons montrer que le non-être est un enjeu cardinal dans la conception aristotélicienne de l'être en puissance. Nous allons donc, en un premier temps, tenter de mettre le doigt sur l'essence de ce principe omniprésent dans la pensée du Stagirite. La recherche du *to ti ên einai* de l'être en puissance partira de la première partie de N.2, où nous trouvons une détermination de la matière comme être en puissance et plus précisément comme ce qui peut être ou ne pas être. La

---

<sup>342</sup> *Sophiste* 250e Trad. Cordero.

<sup>343</sup> Nous montrerons dans ce 2<sup>e</sup> chapitre pourquoi la théorie de l'être issue du *Sophiste* est insuffisante selon la pensée aristotélicienne et nous montrerons l'insuffisance de la théorie du non-être dans le 3<sup>e</sup> chapitre.

possibilité même d'être ou de ne pas être étant identifiée comme un trait fondamental de l'être en puissance, nous tenterons ensuite, par une lecture de  $\Theta.3$ , de montrer les arguments d'Aristote qui le mènent à ce constat. Cette première partie sera importante pour l'argument de la thèse en ce qu'elle établira que le non-être (en tant que privation) fait essentiellement partie de l'être en puissance, car la marque de ce dernier est de pouvoir être et de pouvoir *ne pas* être. Cela nous permettra de soutenir, de manière relativement non-controversée, que l'être qui contient du non-être en son sein est selon Aristote, l'être en puissance. Il découle de cela que si la forme issue du *Sophiste* contient vraiment « aussi une quantité infinie de non-être<sup>344</sup>, » Aristote aura raison de voir dans la théorie tardive des formes une ontologie de l'être en puissance.

Nous en profiterons, dans un deuxième temps, pour clarifier certains aspects de l'être en puissance aristotélicienne qui demeurent nébuleux dans la littérature. C'est-à-dire que cette lecture de  $\Theta.3$  nous mettra en mesure de nous prononcer sur la question controversée des « deux » sortes de puissances (celles dites selon le mouvement et celles qui ne le sont pas) au sein de  $\Theta$ . Nous verrons ainsi que la puissance et l'acte que « veut » ( $\delta\ \beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\theta\alpha\ \nu\tilde{\nu}\nu$ ) Aristote en  $\Theta$ , n'est pas la puissance d'une matière à devenir une substance, mais bien la puissance d'une forme déjà en acte qui peut passer à sa fin<sup>345</sup>. Cela nous conduira à distinguer la matière et l'être en puissance comme n'étant pas de parfaits synonymes. Enfin, dans la troisième partie de ce chapitre, nous examinerons la passivité essentielle de l'être en puissance, ce qui nous sera d'une grande utilité lorsque dans le 4<sup>e</sup> chapitre nous comparerons les notions de « matière » chez

---

<sup>344</sup> *Sophiste* 256e

<sup>345</sup> Donc nous dressons une voie moyenne entre les puissances purement intellectuelles de St. Thomas (2012, p. 205, #1772) et les puissances matérielles des commentateurs modernes (Makin, Beere, Frede, Witt).

Platon et Aristote et que nous expliciterons la pensée du Stagirite au sujet des principes premiers de son maître.

La première question à laquelle nous devons répondre dans ce deuxième chapitre est celle du rapport entre le non-être et l'être en puissance. Nous trouvons un premier indice de ce rapport au début de *Métaphysique* N.2. Bien que le premier argument de N.2 ne traite pas explicitement d'une thématique propre au *Sophiste*, il est néanmoins important pour notre propos, car il établit une équivalence entre matière (*hylê*), être en puissance et possibilité de ne pas être (τὸ δὲ δυνατόν ἐνδέχεται καὶ ἐνεργεῖν καὶ μὴ)<sup>346</sup>. En ce début de N.2, la question posée par Aristote est la suivante : est-il « possible que les êtres éternels soient constitués d'éléments<sup>347</sup> ? » Étant donné le contexte de *Métaphysique* N, il est aisé de reconnaître qu'il s'agit ici en premier lieu de remettre en question l'éternité du nombre, car semble-t-il, le nombre serait composé d'éléments.

Quoi qu'il en soit, en démontrant que les nombres ne sont pas éternels, Aristote évacue en même temps la possibilité que les idées soient éternelles, car ces dernières seraient (selon la théorie présentée dans M et N) elles-mêmes composées de nombres. Pour analyser ce premier argument nous reprenons et traduisons la reformulation de Julia Annas dans son commentaire de *Métaphysique* M et N :

- « 1. Si une chose a des éléments, c'est un composé.
- 2. Un composé est un composé de forme et de matière.
- 3. (donc) si une chose a des éléments, elle a de la matière.
- 4. Si une chose a de la matière, il est possible qu'elle existe.
- 5. La possibilité d'exister est à la fois possibilité de ne pas exister.
- 6. Aucune chose éternelle n'a la possibilité de ne pas exister.
- 7. (donc) Aucune chose éternelle ne peut avoir de la matière.

<sup>346</sup> N.2 1088b 19 et aussi 20 : « ἐνδέχοιτ' ἂν μὴ εἶναι. »

<sup>347</sup> N.2 1088b 14 Trad. Tricot.

8. (Par conséquent) Si 3. et 7., alors aucune chose éternelle ne peut avoir des éléments<sup>348</sup>. »

L'argument est d'une structure typiquement aristotélicienne, facilement traduisible en syllogisme. Tel quel, il n'aurait jamais été accepté par un platonicien, pour la simple raison que l'argument présuppose l'ontologie proprement aristotélicienne, mais ceci n'est pas notre propos. La plupart des prémisses utilisées ont été démontrées dans d'autres œuvres ou, ce qui revient au même, plus tôt dans la *Métaphysique*<sup>349</sup> telle que nous la retrouvons aujourd'hui. Il s'agit donc de rappeler une série d'équivalences qui démontre la nécessité que toute chose éternelle soit simple. En effet, éternel veut dire *a priori* « sans matière », car Aristote pose ailleurs l'équivalence entre matière, partie, élément, puissance, hasard, non-nécessaire et corruptibilité<sup>350</sup>. La prémisses 3 est très importante, car c'est ce fait même qui clôt le livre Z<sup>351</sup>. C'est la conclusion qui permet à Aristote de dire que non seulement la forme n'est elle-même aucunement constituée d'éléments, mais qu'elle ne s'ajoute pas non plus à la matière et aux parties élémentaires de la

<sup>348</sup> Annas (1976. p. 199-200). Nous traduisons et les marqueurs de relation sont les nôtres. Reformulation de l'argument qui va de 1088b13 à 1088b 27.

<sup>349</sup> Les prémisses 1 à 3 ont été établies en *Métaphysique* Z.17 et 4 à 7 en Θ.8 et l'explication de la conclusion se trouve aussi dans Θ.8. C'est une raison additionnelle de croire que N ne faisait pas partie à l'origine d'une œuvre unique qui réunissait MN et le noyau ZHΘ, car la question que se pose Aristote au début de N.2, soit « Est-il possible que les êtres éternels soient constitués d'éléments? », a été clairement et définitivement répondue par la négative en Θ.8. Notons aussi la proximité de la formule « τὸ δυνατόν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. » de Θ.8 1050b 10 avec celle que nous avons citée plus haut de N 1088b 19 : « τὸ δὲ δυνατόν ἐνδέχεται καὶ ἐνεργεῖν καὶ μὴ. »

<sup>350</sup> Voir le long argument à cet effet dans le *Traité du Ciel* I.12 en entier mais surtout 281b 20-25 qui répète le constat que nous étudions en N.2, soit qu'aucun être éternel ne peut être « en puissance ». Cf. Lefebvre (2018, p. 434).

<sup>351</sup> L'argument entier, dans les faits, est une preuve en faveur d'une date de composition de M et N plus tardive que ZHΘ.

chose pour ainsi former le *suntheton*<sup>352</sup>. C'est cela même qui garantit aussi l'éternité de la forme<sup>353</sup>.

Par contre, la prémisse la plus importante à retenir pour la suite de l'argument au sujet du non-être, c'est le lien étroit qui est établi entre la matière et l'existence ou la non-existence ; autrement dit, la possibilité de ne pas exister suit nécessairement la possibilité d'exister. L'expression la plus aboutie de cet important volet de l'aristotélisme se trouve dans l'argument capital de  $\Theta.8$ , selon lequel l'acte est de tous les points de vue antérieur à la puissance. Après avoir démontré que l'acte est antérieur à la puissance selon l'*ousia*, Aristote dit que « l'acte est antérieur dans un sens plus fondamental encore<sup>354</sup>. » C'est le sens proprement cosmologique qui est dit le plus fondamental : les êtres éternels sont antérieurs aux êtres corruptibles précisément parce que ces premiers n'ont pas de matière<sup>355</sup>. Dans les lignes qui suivent il en donne la raison : « Toute puissance est en même temps puissance des contradictoires<sup>356</sup>. En effet, ce qui n'a pas la puissance d'être n'appartiendra à aucun sujet, mais tout ce qui a la puissance d'être peut ne pas passer à l'acte. Ainsi, ce qui a la puissance d'être, peut être et n'être pas. [...] Or, ce qui peut ne pas être est corruptible<sup>357</sup>. » La corruptibilité d'une chose est ainsi essentiellement liée à sa

---

<sup>352</sup> Z.17 1041b 18-25 et jusqu'à la fin : l'*ousia* est donc : « Non pas un élément matériel, mais un principe formel, l'élément étant ce en quoi la chose se divise et qui est présent en elle comme matière. » 1041b 30-34. C'est pourquoi nous répétons sans cesse que le *suntheton* n'est pas un composé de forme et de matière, mais bien un composé de matière uni (ou mis en acte) par sa forme.

<sup>353</sup> Posée en Z. 1033b 5-6.

<sup>354</sup>  $\Theta.8$  1050b 6 Trad. Tricot.

<sup>355</sup> L'équivalence entre « matière » et « être en puissance » est explicitement posée à la fin de H.6 1045a 23-24 : « D'une part la matière et d'autre part la forme, d'un côté ce qui est en puissance et de l'autre ce qui est en acte. » Trad. Morel (2015). Nous en discuterons un peu plus loin.

<sup>356</sup> Cela a été établi en  $\Theta.2$ .

<sup>357</sup>  $\Theta.8$  1050b 9-14 Trad. Duminil et Jaulin.



nature matérielle<sup>358</sup>. Ce qui n'a pas la puissance d'être ne passera jamais à l'être. Cependant, même ce qui a la puissance d'être, si les conditions propices (ses propres causes efficientes) ne sont pas réunies, peut ne jamais advenir<sup>359</sup>. C'est le sens du célèbre passage du *De l'interprétation* où Aristote dit : « Mais il semble bien que la même chose puisse indifféremment être ou ne pas être : tout ce qui peut être coupé ou se promener peut aussi ne pas être coupé ou ne pas se promener, et la raison en est que tout ce qui est de cette manière en puissance n'est pas toujours en acte, *de sorte que la négation lui appartiendra aussi*<sup>360</sup>. » C'est pourquoi dans le passage de N.2 Aristote peut dire que « le nombre, ou tout autre objet ayant une matière, quand bien même on lui accorderait une durée éternelle, serait cependant ce qui aurait pu n'être pas<sup>361</sup>. » En effet, la différence quantitative n'importe en rien ; aussi bien une mouche qu'un temple vieux de mille ans sont par nature corruptibles dès qu'il a une matière<sup>362</sup>, car la négation lui appartient fondamentalement. Ainsi, la puissance d'être et de ne pas être semble inscrite comme l'essence même de la matière ou de l'être en puissance ; Aristote le soutient explicitement dans son analyse du devenir en Z.7 : « De plus, tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art ont une matière, car chacun d'eux est capable à la fois d'être et de

---

<sup>358</sup> Aubenque (1962, p. 326) : « Il n'en reste pas moins que le propre du corruptible – tel homme, tel animal, tel institution – est de pouvoir n'être pas, ce qui est la forme la plus radicale de ce pouvoir-être-autrement qui définit précisément la contingence. Le corruptible est donc une espèce du contingent, peut-être même est-il le contingent par excellence, *dans la mesure où tous les pouvoir-être-autrement supposent comme leur fondement le pouvoir-ne-pas-être*. » Nous soulignons.

<sup>359</sup> Θ.5 1047b 35 -1048a 2 et 1048a 14-20.

<sup>360</sup> *De l'interprétation* 21b 11-18 Trad. Tricot. Nous soulignons.

<sup>361</sup> N.2 1088b 20-23 Trad. Tricot.

<sup>362</sup> Nous laissons de côté ici les considérations d'Aristote sur la matière locale des astres, qui expliquerait leur puissance de mouvement tout en conservant leur être en acte éternel (Θ.8 1050b 15-25) pour la simple raison qu'elles sont erronées : nous savons aujourd'hui que l'univers est un cimetière d'étoiles mortes.

ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui<sup>363</sup>. » C'est donc de cette manière précise que la négation appartient à chaque être ; en tant qu'il a une matière.

C'est en défendant la puissance contre ceux qui lui nieraient toute réalité indépendante de l'acte qu'Aristote arrive à dégager la raison pour laquelle la puissance d'être est également la puissance de ne pas être. Lisons *Θ.3* de près, car c'est dans la deuxième partie de ce chapitre que la portée ontologique du concept de la puissance est dégagée avec toute sa force<sup>364</sup>. En effet la conclusion à laquelle arrive Aristote, à savoir, que « manifestement la puissance et l'acte sont choses différentes [...], si bien qu'il est possible d'avoir la puissance d'être sans être et d'être avec la puissance de ne pas être<sup>365</sup> », c'est précisément la prémisse 5 de l'argument sur l'éternité des nombres dans *N.2*, que nous cherchons à expliciter. C'est donc, à première vue, la séparation même entre la puissance et l'acte qui donne à cette première sa nature particulière.

Les Mégariques, selon Aristote, refusent d'attribuer une quelconque réalité à la puissance indépendamment de son être en acte. Conséquemment, selon les Mégariques, il y a puissance seulement lorsque celle-ci est en acte<sup>366</sup>. Par exemple, la puissance de bâtir existe seulement lorsque quelqu'un bâtit. Autrement dit, les Mégariques, toujours selon Aristote, éliminent toute différence conceptuelle entre la puissance et l'acte<sup>367</sup>, ce qui entraîne de graves difficultés pour

<sup>363</sup> *Z.7* 1032a 19-22 Trad. Tricot : « ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατόν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν ἐκάστῳ ὕλη. »

<sup>364</sup> La première partie réduit à l'absurde la thèse mégarique et la deuxième partie construit la thèse positive d'Aristote sur la réalité de la puissance comme puissance des contradictoires (puissance d'être et de ne pas être).

<sup>365</sup> *Θ.3* 1047a 19-22 Trad. Duminil et Jaulin : « φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἑτερόν ἐστιν [...] ὥστε ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ. »

<sup>366</sup> Ce que Makin (2006, p. 61) appelle la « synchronicité » des capacités.

<sup>367</sup> *Θ.3* 1047a 19.

quiconque tenterait d'expliquer le mouvement et le devenir. Cela signifie, dans l'économie de  $\Theta$ , qu'ils refusent d'admettre que « la puissance et l'acte s'appliquent à plus de choses que les choses dites seulement selon le mouvement<sup>368</sup> », puisqu'une puissance en acte est la plupart du temps une puissance en mouvement. En effet, en refusant toute existence à la puissance hors de son être en acte, les Mégariques refusent une puissance « *ou kata kinêsin* », puissance qui est l'objet même de  $\Theta$ . D'autre part, le mouvement étant « l'acte par excellence<sup>369</sup> », il s'avère qu'en refusant l'existence d'une puissance hors de son mouvement propre, ils ruinent la possibilité même du mouvement<sup>370</sup>. Ainsi, on mesure bien l'importance pour Aristote de les réfuter. Effectivement, Aristote développe peu la thèse des Mégariques et passe immédiatement à l'attaque, réduisant tous les aspects de cette thèse à l'absurdité<sup>371</sup>.

Passons à la deuxième partie de  $\Theta$ .3, de loin la plus importante pour nos propos. Ici, la réfutation des Mégariques revêt un aspect plutôt logique ; c'est-à-dire que pour la vraie réfutation, Aristote se met à parler le langage des Mégariques. En effet, cet argument semble n'être que la formalisation des exemples déjà énoncés (la *poêsis*, construire et l'*aisthesis* voir) : « Si ce qui est privé de puissance est impossible, ce qui n'est pas ne pourra pas être. Or, celui qui dit que l'impossible s'est produit, qu'il est ou qu'il sera, dira faux (en effet, c'est ce que, pense-t-

---

<sup>368</sup>  $\Theta$ .1 1046 1 Notre traduction.

<sup>369</sup>  $\Theta$ .3 1047a 32 Trad. Tricot.

<sup>370</sup> Cf. Lefebvre (2018, p. 428).

<sup>371</sup>  $\Theta$ .3 1046b 30 à 1047a 5. Nous ne tenterons pas de reconstruire la véritable position des Mégariques, de toute manière impossible à notre avis. Ce qui nous intéresse ici, c'est seulement leur rôle en tant que représentants de la position (la phrase d'ouverture laisse entendre que les Mégariques sont seulement un exemple parmi d'autres de cette position) selon laquelle la puissance n'a de réalité qu'en acte. De loin l'exposition la plus complète de leur position historique est celle de Muller (1985 et 1988).

on, l'impossible signifie)<sup>372</sup>. » Ainsi, alors que dans la première partie Aristote faisait appel aux sens et plus généralement à des preuves issues de l'induction (que nient *a priori* les Mégariques), il est entré ici dans le monde même des Mégariques : celui des arguments logiques et des paradoxes. Effectivement, c'est un paradoxe qu'Aristote offre aux Mégariques, car il semble que ceux-ci veuillent bien parler de choses en mouvement, après tout, ils semblent prêts à discuter de bâtisseur et du processus de bâtir. À notre connaissance, les Mégariques ne sont pas des silencieux comme Cratyle qui s'empêche de parler de tout parce que cela contredit ses principes. Non, ils veulent parler des choses qui se passent dans le monde, et surtout ils veulent soulever les contradictions et les paradoxes logiques qui découlent de l'acceptation de l'existence du mouvement et du temps. Mais comme Aristote le montre ici, il y a autant de paradoxes qui découlent du fait de nier le mouvement que du fait de l'accepter.

Les dires d'Aristote font de la puissance le sol ontologique de la « logique » au sens où ce qu'on dit impossible ou possible l'est selon la présence ou l'absence d'une puissance réelle qui n'est pas en acte dans un sujet. Donc, si les Mégariques disent que seul le bâtisseur qui bâtit a la puissance de bâtir, mais ils soutiennent également que parfois quelqu'un bâtit et parfois cette même personne ne bâtit pas (les Mégariques ne nient pas cela), alors ils disent que quelque chose qui ne peut pas être, est. Conséquemment, ils disent faux. Essentiellement, Aristote les met en échec en leur proposant deux alternatives exclusives ; soit vous expliquez comment de quelque chose qui ne peut pas être, quelque chose advient, soit vous renoncez complètement à parler des choses mues et des choses advenues ; bref, de tout. On s'imagine que les Mégariques tiennent à

---

<sup>372</sup> Θ.3 1047a 10-13 Trad. Duminil et Jaulin : « Ἐτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γιγνόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι· τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι πρὸς τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμενεν. »

leurs principes, car ensuite, dans un passage qui ne va pas sans rappeler l'exaspération de Platon envers les eidophiles<sup>373</sup>, Aristote tout simplement s'exclame dans une phrase plus rhétorique que dialectique : « En quoi faisant, ce n'est pas une mince chose qu'ils cherchent à ruiner<sup>374</sup> ! »

Il se joue dans ce passage toute l'immensité de la question de la relation entre la puissance et le possible<sup>375</sup> d'une part, et entre l'impuissance et l'impossible<sup>376</sup> d'autre part. Or, à notre avis le texte est clair ; l'impossibilité est un état qui résulte de l'absence ou de la « privation » (ἐστερημένον) de la puissance. Privation doit s'entendre ici en deux sens. Le premier, la privation tout court, c'est l'absence complète de la puissance requise ; par exemple, lorsque nous disons qu'une roche est privée de la vision. Le deuxième sens, c'est la privation temporaire ou relative, au sens où il y a un empêchement externe à l'exercice de la puissance ; par exemple, lorsque nous disons qu'il est impossible pour cet homme de marcher parce que

---

<sup>373</sup> *Sophiste* 249a.

<sup>374</sup> Θ.3 1047a 18-19.

<sup>375</sup> Voir à ce sujet Guéguen (2010, p. 214-127). Voici la conclusion p. 370 et suite, avec laquelle nous sommes d'accord : « Tâchons, pour finir, de répondre plus précisément à notre question liminaire, celle du rapport entre possible logique et possible réel chez Aristote. Le premier et le principal résultat de notre étude est d'une certaine façon, paradoxal puisqu'il réside en ceci que le possible aristotélicien est *fondamentalement logique*, mais qu'il l'est néanmoins au sens où, en droit comme en fait, il est *inséparable du réel*. Il est logique, et même fondamentalement logique, dans la mesure où sa saisie se fonde sur le *logos* et est donc de l'ordre du dire plus que de celui de l'être. Mais ce caractère logique, en revanche, ne signifie et n'implique nullement un divorce ou un décrochage d'avec le réel qui demeure, à l'inverse, son ancrage, son critère et sa finalité. Ancrage, puisque le *dunaton*, originellement connecté à une *dunamis* réelle, est toujours rattaché par Aristote à une réalité - et ce y compris lorsqu'il dit le sens modal de l'accident - ou/et à un mode d'être, la potentialité. Le seul lieu de décrochage, et en un sens la seule signification purement logique du *dunaton* réside en ce sens dans son identification au nécessaire, mais, là encore, Aristote prend bien soin de noter qu'il s'agit d'une signification impropre et homonyme du *dunaton*. »

<sup>376</sup> Question non sans importance car elle traverse l'histoire de la philosophie. Encore au 20<sup>e</sup> siècle des penseurs tels Hartmann et Bergson pensent que la *dunamis* aristotélicienne est une pensée du possible purement logique. Même Deleuze semble ignorer que sa propre distinction entre virtuel et possible (au détriment du possible compris comme vide) est seulement une mise à jour de la puissance proprement ontologique d'Aristote. Cf. Bergson (1996, p. 99-117), Hartmann (1993, p. 131-146) et Deleuze (1993, p. 273-276).

présentement il dort ou il est attaché. L'impossibilité est donc la conséquence soit d'une impuissance spécifique<sup>377</sup>, soit d'une circonstance qui empêche l'exercice de la puissance. Dans le même ordre, le possible est donc un état qui résulte de la présence d'une puissance dans un sujet et dans les conditions favorables où peut s'exercer cette puissance<sup>378</sup>. Autrement dit, on pourrait dire que le possible nomme le fait de détenir une puissance qui n'est que relativement privée de son acte (lorsqu'un homme est assis, la puissance d'être debout est privée de son acte) alors que l'impossible nomme une privation absolue de l'acte (la roche est privée absolument de la vision). Dans ce sens, le possible et l'impossible ne sont pas un autre « sens » de la puissance et de l'impuissance, mais ils en sont la conséquence logique<sup>379</sup>, c'est-à-dire, saisissables par le *logos*<sup>380</sup>, mais toujours enracinés dans le réel. Et cela même s'il est possible de définir le possible et l'impossible sans faire référence à son fondement ontologique, tel qu'Aristote le fait dans  $\Delta.12$  : « est impossible ce dont le contraire est nécessairement vrai [...] Le contraire de cela, le possible, se rencontre dans tous les cas où le contraire n'est pas nécessairement faux<sup>381</sup>. » Malgré l'allure toute logique au sens moderne du terme de ces définitions, il ne faut pas oublier que « nécessaire », « vrai » et « faux » sont pour Aristote autant de concepts qui s'appliquent à l'être et non simplement au langage : « puisque les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes [...] »<sup>382</sup>. » Ou encore parce que « tu n'es pas blanc parce que nous

---

<sup>377</sup> Si nous disons qu'il est impossible que l'eau brûle, nous disons que l'eau n'a pas la puissance de brûler. Il s'ensuit que si nous disons que l'eau brûle, nous disons une impossibilité et par conséquent nous disons faux. De la même manière, nous pouvons comprendre l'incommensurabilité de la diagonale du carré avec son côté en disant qu'il est impossible qu'elle soit commensurable, car la diagonale n'a pas la puissance (réelle) d'être mesurée ainsi.

<sup>378</sup> *Physique* II.3 195b 28-29 Trad. Pellegrin : « Et les puissances <sont causes> des possibles. »

<sup>379</sup> Encore les pages de Beere (2009, p. 109-117) à ce sujet ne sont pas très éclairantes. On se perd dans les détails et dans les contrefactuels qui tiennent très peu compte du texte.

<sup>380</sup> Car on ne perçoit pas par les sens une puissance non exercée.

<sup>381</sup>  $\Delta.12$  1019b 22-33 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>382</sup> *De l'interprétation* 19a 32-34 Trad. Tricot. Cf. aussi *Catégories* 14b 11-22.

pensons vraiment que tu es blanc, mais, nous qui affirmons cela, nous disons vrai parce que tu es blanc<sup>383</sup>. » Ainsi, parler de possible « logique » au sens moderne chez Aristote ne peut pas avoir de sens, car le « logique » aristotélicien est tout simplement un mode d'être du réel<sup>384</sup>. Par conséquent, il est toujours ancré dans celui-ci. La distinction entre le possible réel et le possible logique ne se fait donc pas chez Aristote.

Enfin, on perçoit bien l'enjeu si l'on compare les *logoi* de chacune des deux utilisations de *dunaton* : « puissant, capable (*dunaton*), se dira, de façon correspondante, en un premier sens, de ce qui a un principe de mouvement ou même de changement [...], soit dans un autre être, soit dans le même être en tant qu'autre<sup>385</sup>. » Et dans  $\Theta.3$  il sera dit du même terme : « Une chose est possible (*endechetai*) si son passage à l'acte dont elle est dite avoir la puissance (*dunaton*), n'entraîne aucune impossibilité<sup>386</sup>. » On comprend que la première utilisation de *dunaton* est une définition typiquement aristotélicienne par le genre (principe de mouvement) et sa différence spécifique (dans un autre être ou dans le même en tant qu'autre), alors que la deuxième n'est en rien une définition. C'est plutôt, comme Ross<sup>387</sup> l'avait déjà remarqué (contre Bonitz qui accusait Aristote de pétition de principe, car il y voyait une définition du possible), un critère qui sert à distinguer lorsque quelque chose est possible ou non. On peut illustrer cela avec un exemple tiré de l'Antiquité<sup>388</sup>. En effet, en expliquant la notion aristotélicienne du possible, Alexandre vient à se demander : un morceau de bois au fond de l'Atlantique peut-il brûler ? C'est un vrai paradoxe

---

<sup>383</sup>  $\Theta.10$  1051b 6-8 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>384</sup> Solère (2004, p. 85-86).

<sup>385</sup>  $\Delta.12$  1019a 34 Trad. Tricot.

<sup>386</sup>  $\Theta.3$  1047a 24-25 Trad. Tricot.

<sup>387</sup> Ross (1924 vol 2, p. 245).

<sup>388</sup> Tiré du commentaire d'Alexandre sur les *Premiers analytiques* 183.34-184.10. Les traductions en périphrase de ces passages ont été relevées dans Beere, (2009, p. 95).

en grec, parce que nous pouvons à la fois dire oui, il est capable (*dunaton*) de brûler et non il n'est pas possible (*ou dunaton*) qu'il brûle. Donc, nous pouvons dire oui et non, mais pas dans le même sens. C'est-à-dire que, dans les faits, le morceau de bois, même s'il est submergé dans l'eau, ne perd pas pour autant sa capacité intrinsèque (qui est propre à la matière même du bois) de brûler, et ce même si effectivement il ne brûlera jamais<sup>389</sup>. D'autre part, dans de telles conditions, il est actuellement impossible que ce morceau de bois brûle ; il faudrait en effet que l'eau brûle, ce qui est impossible. C'est là tout simplement la différence entre le *logos* de la puissance propre et les conditions de son passage à l'acte.

Par conséquent, ce passage n'est en rien le fondement d'un sens de la puissance qui serait exclusivement modal, logique et séparé de l'être sensible<sup>390</sup>. Au contraire, tous les sens de la puissance sont fondamentalement logiques, de la façon dont nous avons dit et non au sens moderne, à savoir, la puissance, autant comme capacité que comme possible, est connaissable selon le *logos* et non selon les sens. Nous ne percevons pas les puissances lorsqu'elles ne sont pas en acte, mais nous les saisissons par la raison<sup>391</sup>. Ainsi, si l'on a pu se réclamer de ce passage

---

<sup>389</sup> Cf. *De l'interprétation* 19a 10-16 Trad. Tricot. : « D'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas, indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver. Nous avons sous les yeux de nombreux cas de ce genre. Par exemple, le vêtement que voici peut être coupé en deux, et pourtant en fait ne l'être pas, mais s'user auparavant ; de même, il peut n'être pas coupé, car il ne pourrait plus être usé auparavant s'il n'avait pas la possibilité de n'être pas coupé. Aussi en est-il de même pour tout autre événement auquel on attribue une possibilité de ce genre. »

<sup>390</sup> On sait bien ce qu'Aristote pense des abstractions « séparées ».

<sup>391</sup> Cf. *Physique* III.1 201a 16-17 Trad. Pellegrin : « Or que ce soit cela le mouvement, c'est évident, à partir de ce qui suit. Quand, en effet, le constructible, *en tant que nous le nommons ainsi*, est en entéléchie, on le construit et c'est cela le processus de construction. » « Όταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ἢ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχεία ἢ οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστιν τοῦτο οἰκοδόμησις. » Voir aussi les pages que Brague (1988, p. 501-509) a consacrées à ce sujet.



de Θ.3 comme de l'origine du sens logique du possible, c'est seulement par le biais d'une interprétation qui ne prenait pas en compte ce qu'Aristote entend par *logos*.

C'est cela même, soit la différence entre la puissance en tant que telle et les conditions propices à sa réalisation qui mènent Aristote à la conclusion que voici : « Il est possible d'avoir la puissance d'être sans être et d'être avec la puissance de ne pas être (ὥστε ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ). Et de même pour les autres prédications aussi, il est possible d'avoir la puissance de marcher sans marcher et de marcher avec la puissance de ne pas marcher<sup>392</sup>. » L'énormité de la locution, qui revient à dire qu'il est possible d'être sans être, est quelque peu tempérée par les deux sens selon lesquels l'on doit entendre « être » dans la conclusion. En effet, il faut lire : il est possible d'être (en puissance) sans être (en acte), de même qu'il est possible d'être (en acte) et de ne pas être (en puissance). Il s'ensuit que la nature même de la puissance est expliquée par ce clivage nécessaire entre la puissance et l'acte<sup>393</sup>. Et c'est au sein de ce clivage que le non-être trouve son lieu propre. C'est en ce sens que la négation appartient nécessairement à l'être en puissance<sup>394</sup>.

C'est-à-dire que c'est ce qui injecte dans le monde une partie d'indétermination<sup>395</sup> nécessaire afin de conserver l'ouverture du futur<sup>396</sup> et de rendre possible le mouvement.

<sup>392</sup> Θ.3 1047a 21-24 Trad. Duminil et Jaulin. Cette conclusion de Θ.3 sera approfondie dans Θ.5, c'est pourquoi ce chapitre (Θ.3) n'est pas une digression entièrement libre de toute relation au reste de Θ.

<sup>393</sup> C'est pourquoi Aristote avait raison de dire que le sens proprement ontologique de la puissance requiert le concept d'acte pour être compris. Θ.1 1046a 1-3. Effectivement, sa nature même dépend de sa séparation de l'acte, à savoir du fait qu'elle est « privée » de son acte.

<sup>394</sup> *De l'interprétation* 21b 11-18.

<sup>395</sup> Lefebvre (2018, p. 397).

<sup>396</sup> Dimension déjà entrevue par Platon dans le *Théétète* 178a (l'exemple du médecin) et défendue par Aristote contre les Mégariques dans *De l'interprétation* 9. Cf. Vuillemin (1983, p. 52).

Autrement dit, la distance entre la puissance et l'acte est en quelque sorte un lieu qui garantit la possibilité d'échec propre à la puissance en tant que telle. Et cette possibilité d'échec, à savoir, ce moment d'hésitation ontologique entre la forme et la privation (indétermination) c'est l'œuvre du non-être : la négation qui appartient en propre à chaque étant matériel. Autrement dit, étant donné que l'être en puissance n'est pas un être par soi, mais qu'il est un être qui dépend à la fois de son acte propre *et* des conditions en acte qui le cernent et le conditionnent, la possibilité de l'échec est inscrite au sein même de son être<sup>397</sup>. Par conséquent, l'être en puissance est l'être au sein duquel se trouve le non-être compris comme privation<sup>398</sup>. C'est de cette manière que seule l'existence de l'être en puissance *indépendamment* de son être en acte garantit l'existence au mouvement et au changement<sup>399</sup>.

Voilà qu'au terme de Θ.3 nous trouvons la raison pour laquelle Aristote soutient dans notre passage de N.2 que « ce qui est en puissance est capable et de passer et de ne pas passer à l'acte<sup>400</sup>. » Or, en fin de compte, ce qui sépare Aristote des Mégariques est subtil, mais les conséquences sont énormes. En effet, Aristote ne donne pas l'entière indépendance ou le statut d'être par soi à l'être en puissance. Ce dernier sens de l'être demeure secondaire et de manière

---

<sup>397</sup> Cette leçon est très importante au sein des œuvres physiques. Dans *De la génération et de la corruption* 335a 32 – 335b 5 Aristote confirme que c'est l'aspect matériel au sein de l'être qui le rend ainsi (capable d'être et de ne pas être) : « Ainsi, c'est en tant que matière que la possibilité d'être et de ne pas être est cause pour les êtres sujets à la génération. [...] Certaines choses peuvent à la fois être et ne pas être, et c'est précisément là ce qu'on veut dire être sujet à la génération et la corruption : tantôt la chose est, tantôt elle n'est pas. En sorte qu'il est nécessaire que la génération et la corruption se rapportent à ce qui peut être et ne pas être. Voilà pourquoi c'est en tant que matière que cela est cause pour les êtres sujets à la génération. » Trad. Rashed.

<sup>398</sup> Donc, c'est le mode d'être qui coexiste avec le non-être. Cela le rapproche de l'être-puissance du *Sophiste*, car celui-ci également, coexiste avec le non-être.

<sup>399</sup> En effet, s'il y a identité entre puissance et acte, la définition même du mouvement devient caduque. L'acte d'un étant en puissance en tant que tel n'a pas de sens si l'acte et la puissance sont identiques.

<sup>400</sup> N.2 1088b 19 Trad. Tricot : « τὸ δὲ δυνατόν ἐνδέχεται καὶ ἐνεργεῖν καὶ μὴ. »

importante, il reste tributaire de l'être en acte pour la totalité de son être. En l'occurrence, la position d'Aristote peut paraître à certains endroits comme très proche de celle des Mégariques ; c'est dans la compréhension des détails que se joue toute la différence.

À vrai dire, qu'il n'y a pas de puissance sans acte (ce qu'Aristote reproche aux Mégariques en 1046b 30) est tout aussi vrai pour le Stagirite que pour les Mégariques. C'est-à-dire qu'une puissance est sans exception toujours la puissance d'un acte qui la précède dans les quatre sens de l'antériorité<sup>401</sup>. De plus, à la fin de H.6 Aristote dit : « Chaque chose, en effet, est une, et ce qui est en puissance et ce qui est en acte ne sont en quelque sorte ( $\pi\omega\tilde{\varsigma}$ ) qu'une seule chose<sup>402</sup>. » Le poids de la différence entre Aristote et les Mégariques est ici porté entièrement par la particule  $\pi\omega\tilde{\varsigma}$ , de sorte que c'est dans la *manière* de comprendre l'identité puissance-acte que se joue l'énorme différence. C'est aussi le cas lorsqu'il soutient que la puissance passive se rapporte de manière essentielle ( $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ) à la puissance active dans les textes de  $\Delta$ .12 et  $\Theta$ .1. La puissance active étant toujours en acte, il s'avère alors que la puissance passive (la matière en puissance) se rapporte ontologiquement et essentiellement à l'acte. La proximité avec les Mégariques frappe encore plus en  $\Theta$ .8 où la dépendance de l'être en puissance envers l'être en acte est démontrée comme étant totale. La conclusion de ce dernier chapitre : il n'y a pas de puissance sans acte et corollairement, il n'y a aucun être en puissance sans un être en acte. C'est là effectivement très proche de ce qu'Aristote critique chez les Mégariques.

<sup>401</sup> Logiquement, substantiellement, temporellement, et du point de vue cosmique. C'est la leçon de  $\Theta$ .8.

<sup>402</sup> H.6 1045b 21-23 Trad. Tricot. Dire que la chose en puissance et la chose en acte sont en quelque sorte la même chose, c'est soutenir qu'en un sens (d'un point de vue moderne) une chose et ses conditions de possibilité ne font qu'un. Mais en un autre sens, ce n'est pas dire qu'une chose et ses conditions de possibilité sont identiques.

Or, en fin de compte, la distinction entre la position du Stagirite et celle des Mégariques est portée par la différence entre *dépendance* ontologique et *identité* ontologique. C'est-à-dire que dans un sens, selon les Mégariques c'est l'acte qui *crée* la puissance ; la puissance n'a aucune existence tant qu'elle n'est pas en acte et lorsqu'elle est en acte elle se confond avec ce dernier ; ainsi dès lors que l'acte cesse d'être, la puissance aussi. Alors que, selon Aristote l'acte *révèle* (il ne crée pas)<sup>403</sup> la puissance qui était déjà là, quoique dans un autre mode d'être<sup>404</sup> : l'être en puissance. Certes, cet autre mode d'être est plutôt un mode de moins-être, d'indétermination, de contingence, etc., car le non-être lui appartient de manière essentiel. Néanmoins, il serait faux de dire que ce mode d'être est un non-être absolu<sup>405</sup>. Poser ce mode d'être est la seule manière de conserver la possibilité du mouvement et l'existence indépendante des choses en respectant les conditions des apories anciennes du mouvement décrites en *Physique* I.8<sup>406</sup>, à savoir que rien ne peut advenir du non-être, ni de l'être ; car que quelque chose ne vienne de rien est impossible, mais que l'être vienne de l'être élimine aussi le mouvement, puisque le passage de l'être à l'être n'est pas un mouvement. Or, dès lors que nous comprenons l'être dans ces deux sens (acte et puissance), les apories s'évaporent et l'on peut poser rationnellement la nature ontologique du mouvement<sup>407</sup>, qui nécessite *a priori* l'existence d'une

<sup>403</sup> Et comme nous allons voir plus loin, parfois elle préserve et exprime pleinement l'essence d'une forme qui est déjà là.

<sup>404</sup> Voir Z.13 1039a 6-7 Trad. Tricot : « La ligne double se compose de deux demi-lignes, mais seulement en puissance, car l'entéléchie sépare. » (ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει). C'est en la divisant en acte que la ligne révèle qu'elle avait la puissance d'être divisée.

<sup>405</sup> Bien que nous sommes plutôt en désaccord avec l'article de Rosen (1982, p. 329), celui-ci est tout de même l'un des seuls qui ont remarqué explicitement que l'enjeu capital entre Aristote et les Mégariques est la nature du non-être.

<sup>406</sup> *Physique* I.8 191a 25-33.

<sup>407</sup> La meilleure formulation de cela se trouve en Λ.2 1069b 17-20 Trad. Tricot : « Par conséquent, on peut dire, non seulement que tout ce qui devient procède par accident du non-être, mais aussi bien que tout procède de l'être, à la condition d'entendre de l'être en puissance et non de l'être en acte. »

sorte de non-être. Nous voyons bien qu'une compréhension adéquate de l'être en puissance chez Aristote demande une conception particulière du non-être.

Avant de passer à la prochaine section, soulignons rapidement les ressemblances et les différences entre ce que Platon entend comme l'être-puissance et l'être en puissance d'Aristote à ce stade-ci. Or, il y a tout de même des traits communs ; la puissance chez les deux penseurs est relative et indéterminée. Relative, car pour Aristote, une puissance est toujours relative à un acte qui la précède et à la fin qui lui est propre et pour Platon, au sens où une puissance passive est toujours relative à une puissance active, sans oublier que communiquer sous-entend toujours ce avec quoi l'on communique. Elle est aussi indéterminée, au sens où pour les deux penseurs, tant que la puissance est puissance, il n'est pas encore décidé si elle passera à l'acte (Aristote) ou si elle agira sur ou pâtira de quelque chose (Platon).

Bien que nous apercevions clairement dans le texte du *Sophiste* une partie du sol dans lequel s'enracine l'être en puissance aristotélicien, c'est aussi la limite des ressemblances. Dès que la puissance est posée par Platon comme définition de l'être, il élabore la définition dans un sens où l'être-puissance devient la nature de l'être tout court. Ainsi, l'être comme puissance devient la puissance de communication entre les formes et devient par conséquent le mode d'être de la relation. Et dans ce cas, c'est la relation<sup>408</sup> qui devient le principe de l'être de sorte que Platon transforme son monde des formes d'un ciel noétique plein d'essences actuelles et parfaites (théorie classique) en un agrégat de formes, de parties de formes et de négations de formes juxtaposées ensemble par l'idée de l'être comme communicabilité. Il introduit donc à la

---

<sup>408</sup> Lefebvre (2018, p. 312).

fois l'indétermination au sein des formes (elles sont autant être que non-être<sup>409</sup>) et par conséquent il y introduit le mouvement, car toute indétermination est en puissance une détermination. C'est peu dire qu'Aristote ne le suivra pas. Mais ce que nous devons surtout retenir de tout cela, c'est qu'en principe la puissance comme être, par son intégration au système d'Aristote, possède une fonction complètement opposée à celle de Platon ; l'être en puissance devient chez Aristote le principe du devenir, de la corruptibilité et le garant du mouvement dans l'être sensible. Il est pour ainsi dire, le principe de la multiplicité aussi spatiale que temporelle, alors que pour Platon il devient le principe qui soutient le monde des formes. Or, introduire l'indétermination et le non-être au sein de l'être *haplôs*, c'est pour Aristote un contresens ; pour expliquer l'être, il faut expliquer l'être par soi, en tant qu'être. Non, comme le fait Platon, en tant qu'accidentellement indéterminé et accidentellement non-être tel que présenté dans le *Sophiste*. C'est-à-dire que le non-être et l'indétermination qui en découle sont des accidents de l'être, non des parties de celui-ci.

Enfin, les deux penseurs sont d'accord sur ce fait d'une importance cardinale : l'être comme puissance contient autant d'être que de non-être. Platon en conclut : alors le non-être fait partie de l'être. En revanche, Aristote aura une réaction tout autre à ce même constat : l'être en puissance n'est donc pas l'être recherché par la sagesse. L'être en puissance est sans doute le degré minime de l'être, mais il n'est pas éminemment l'être.

## **I.2 Être en puissance et matière.**

Or, avant de passer à la question de la raison de cette divergence entre Platon et Aristote,

---

<sup>409</sup> *Sophiste* 256e-257a.

nous devons nous arrêter un moment sur une question qui est largement laissée en suspens dans la littérature ; celle de la relation conceptuelle entre la matière et l'être en puissance. Avons-nous là deux concepts équivalents ? Deux concepts différents ? Ou en relation ? Et si c'est le cas, quelle est la relation entre eux ? Genre-espèce ou deux espèces du même genre ? Certes, la littérature en parle, même beaucoup<sup>410</sup>, mais on se contente généralement de donner à la matière et à l'être en puissance des fonctions similaires et de faire d'eux, vaguement des synonymes. C'est-à-dire qu'aucune réponse ne nous a plu par sa clarté et son explication<sup>411</sup>. Nous devons donc tenter de trouver une réponse à cette question, car cela influera grandement sur notre interprétation de N.2, car Aristote y soutient que Platon aurait dû poser la matière comme l'origine de la multiplicité dans l'être plutôt que de dire que le non-être est. Pour arriver à cela, une lecture de  $\Theta$ .1 sera à même de nous donner des résultats préliminaires.

Regardons premièrement la notion de l'être en puissance, car au sein même de  $\Theta$ , celle-ci et celle de matière sont parfois séparées, parfois assimilées. Puisque notre interprétation se bâtit à partir de celle de Michael Frede, il sera utile pour nous de s'y arrêter un peu. Frede, dans « Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics Theta*<sup>412</sup> », tente avant tout de défendre la cohérence du projet d'Aristote esquissé au chapitre 1 du livre  $\Theta$  contre ceux, principalement Bonitz et Ross, qui accusent Aristote de s'être égaré dans ses propres distinctions conceptuelles. En vue de cela, Frede se propose de démontrer que c'est précisément les lectures erronées de

---

<sup>410</sup> Il serait beaucoup trop long d'énumérer ici une liste d'auteurs qui traite de cette question. En effet, la majeure partie des textes dans notre bibliographie au sujet de la matière ou de l'être en puissance ont leur mot à dire sur le sujet.

<sup>411</sup> Même si en principe nous sommes d'accord avec Jaulin (2003), Kosman (2013), Lefebvre (2018), Gill (1989), et Morel (2016), cela ne veut pas dire que la distinction entre la matière et l'être en puissance ait été explicitement et clairement thématisée par ces auteurs. Dans cette partie, nous tenterons de remédier à cela en donnant une réponse claire et sans ambages qui va dans la direction des commentateurs nommés.

<sup>412</sup> Frede (1994).

Bonitz et de Ross qui nous forcent à accuser Aristote d'incohérence. La différence fondamentale entre sa position et celles de Bonitz et Ross est la suivante : Frede refuse de voir dans la *dunamis* qu'Aristote veut actuellement (βουλόμεθα νῦν) une autre sorte de *dunamis*<sup>413</sup>, alors que Bonitz et Ross cherchent à tout prix une autre sorte de *dunamis* afin d'expliquer les utilisations « divergentes » de la *dunamis* dans Θ. En revanche, Frede suggère qu'il est possible de lire Θ sans l'intervention d'une sorte de *dunamis* qui serait autre que celles déjà élaborées en Δ.12.

D'une part, l'erreur de Bonitz, d'après Frede, c'est d'avoir identifié la potentialité<sup>414</sup> avec la simple possibilité<sup>415</sup>. Par contre, Aristote nie précisément cela. Selon le Philosophe, on nomme seulement « potentielle » (*dunamei*) la matière prochaine qui précède immédiatement la chose en acte. Pourquoi ? Parce que c'est elle seule qui contient la privation de la forme en question. En effet, la terre n'est pas privée de la forme de l'homme de la même manière qu'une note musicale est privée d'une couleur, et celles-là ne sont pas privées de la même manière que l'airain l'est de la forme de la statue ; la privation proprement dite<sup>416</sup> est seulement présente au sein d'un être qui *peut* recevoir la forme en question *sans aucune autre modification*. À vrai dire, l'être en puissance étant l'être au sein duquel il y a la privation d'une forme qu'il peut recevoir, il s'avère que la terre n'est en puissance ni statue, ni homme, même si en un sens elle fait partie de la constitution des deux. C'est-à-dire que la terre, n'ayant pas la *puissance* de devenir statue ou homme, elle ne sera pas non plus en puissance ceux-là. En effet, c'est seulement l'airain en tant

---

<sup>413</sup> Frede (1994, p. 180) : « Potentiality is not a further, distinct kind of *dunamis*, but just one or another of the kinds of *dunamis* already distinguished, understood in a certain way. »

<sup>414</sup> Dans ce chapitre nous traduirons *dunamis* par potentialité, car les auteurs que nous commenterons le traduisent ainsi.

<sup>415</sup> Frede (1994, p. 177).

<sup>416</sup> Privation s'entend aussi de plusieurs manières. Cf. Δ.22, mais nous soulignons ici son sens physique et ontologique.



que tel, sans autre transformation majeure, qui contient la privation de la statue, de même que c'est en principe au sein de la semence que se trouve la privation de l'homme<sup>417</sup>.

Il découle de cela qu'au cœur même de  $\Theta$ .7 où Aristote devrait, selon Bonitz, nous parler de *possibilitas*, la *dunamis* ne peut aucunement renvoyer à une simple possibilité (*mere possibility*). La position de Bonitz est donc insoutenable. Ainsi, en réfutant Bonitz, Frede libère à nouveau la question du rôle du possible dans  $\Theta$ . Or, comme nous avons montré plus haut, le possible nomme l'absence de contradiction ou d'obstacles externes lors du passage de la puissance à l'acte et l'impossible nomme la présence de ceux-ci ou l'absence de la puissance en question. Ce n'est là pas le « sens » de la *dunamis* que recherche Aristote dans le livre  $\Theta$ .

L'interprétation de Ross n'est pas bien meilleure, selon Frede. Selon Ross, la même division fondamentale entre  $\Theta$  1-5 et  $\Theta$  6-9 existe ; ces derniers étudieraient la potentialité alors que les premiers étudieraient le pouvoir<sup>418</sup>. Mais l'erreur propre à Ross, d'après Frede, c'est d'avoir pensé qu'une chose était potentielle seulement lorsque la cause de son changement était immanente. Autrement dit, seules les substances naturelles pourraient être « potentielles »<sup>419</sup>. De ce constat, la nouvelle application de la *dunamis* en  $\Theta$  6-9 serait l'extension du concept à la classe des vivants. Or, voici ce que Ross dit réellement dans son commentaire sur  $\Theta$ .1 :

« Potentiality on the other hand is a potentiality in A of passing into some new state or engaging

---

<sup>417</sup>  $\Theta$ .7 1049a 1-2 Trad. Tricot : « même alors, cela est-il douteux » nous rappelle Aristote, car nous supposons que vraisemblablement, même la semence doit subir une transformation majeure avant de pouvoir être appelée homme en puissance. Dans ce cas, il serait plus vrai de dire que c'est seulement l'embryon qui est homme en puissance.

<sup>418</sup> Frede (1994, p. 179).

<sup>419</sup> Frede (1994, p. 177).

in some new activity<sup>420</sup>. » Nulle part ne mentionne-t-il que ce passage à un nouvel état doit provenir d'une cause immanente. En effet, il serait très surprenant que, contre toute preuve du contraire que présente le livre Θ, Ross soutienne qu'il n'y a que les choses naturelles qui peuvent être *dunamei*. En vrai, dans son commentaire sur Θ.7 Ross dit précisément que : « [in Θ.7] Aristotle is evidently trying to determine the conditions under which A may be said to be potentially B. In *artistic* production A, the matter, has to be acted on by C, the artist, before it can become B, the product.<sup>421</sup> » Il n'y a pas là, selon nous, une raison de voir une distinction entre un sens de la *dunamis* potentielle qui ne s'appliquerait qu'à des êtres vivants, et un sens de la *dunamis* comme pouvoir, qui s'appliquerait à tous les êtres. Par conséquent, la notion de « potentiel », que Ross identifie avec la puissance recherchée dans Θ (*boulometha nun*), ne semble pas être une nouveauté introduite à partir de Θ.6. En effet, Aristote en parle amplement dans Θ.1-5 et de surcroît déjà dans H<sup>422</sup>, ce sens de la puissance semble être tenu pour acquis. De plus, la potentialité est en partie évidemment dite selon le mouvement ; ainsi, il nous paraît définitif que ce n'est pas là la puissance que recherche Aristote.

Ayant ainsi réfuté ses prédécesseurs, Frede entreprend sa propre démonstration en insérant le propos de Θ dans son contexte. Il explique sommairement, en faisant référence au *Sophiste* de Platon et à la définition de l'être par la puissance, que pour les Grecs, agir sur une

---

<sup>420</sup> Ross (1924 vol 2, p. 240) et Ross (1964, p. 176) : « *The potentiality in a single thing of passing from one state into another.* »

<sup>421</sup> Ross (1924 vol 2, p. 256).

<sup>422</sup> H.1 1042a 25-28, H.2 1043a 15-16, H.5 et H.6 en entier. En général, l'utilisation de *dunamis* au datif (δυνάμει) est le signe qu'Aristote parle de la puissance au sens de « potentiel ». Donc, que le sens de *dunamis* que cherche Aristote dans Θ soit celui de « potentiel » serait tout de même étrange, puisqu'il semble que ce soit là un sens élaboré explicitement en H.

chose ou subir l'action d'une chose est une marque du réel<sup>423</sup>. À vrai dire, il s'agit simplement de posséder la *capacité* d'agir ou de subir pour qu'on puisse dire d'une chose qu'elle a un certain degré de réalité. La condition du réel, comme Platon l'explique dans le *Sophiste*, c'est d'être capable d'agir sur quelque chose ou d'être capable de subir l'effet de quelque chose<sup>424</sup>. Frede soutient que la thématique aristotélicienne de la puissance s'insère précisément dans ce questionnement ouvert par Platon. En outre, il dit qu'Aristote est en accord avec Platon sur ce point<sup>425</sup>, du moins à première vue. La puissance serait donc une marque du réel, car « ce qui n'existe pas du tout ne peut subir un changement.<sup>426</sup> » C'est-à-dire que *pouvoir* subir un changement serait la condition minimale de l'existence. Ainsi, la problématique de  $\Theta$  serait, selon Frede, celle des différents degrés de réalité.

Cet excursus vers le contexte platonicien du problème de la puissance établit pour Frede l'importance fondamentale de la *dunamis kata kinêsin*. Frede ne pense pas, contrairement à ses prédécesseurs, qu'Aristote parle de cette puissance pour ensuite la laisser de côté. Bien entendu, si l'on comprend  $\Theta$  comme un dialogue implicite avec le *Sophiste* de Platon, il est naturel que l'étude de la puissance des choses en mouvement occupe une grande partie de  $\Theta$ . De plus, cela explique pourquoi Aristote traite d'abord de cette puissance, c'est-à-dire à la fois parce que cette puissance est la plus connue de nous (l'agir et le pâtir sont facilement connaissables par induction), mais aussi parce que c'est là un des critères platoniciens de l'être. Pouvoir subir et pouvoir agir sont sans doute des puissances qui se disent selon le mouvement et qui par

---

<sup>423</sup> Frede (1994, p. 181). Nous ignorons pourquoi Frede prend quelque chose qui semble être précisément une grande avancée platonicienne et en fait un caractère standard de la pensée grecque. Il ne présente aucun texte à l'appui de ce qu'il soutient.

<sup>424</sup> Frede ne cite pas la discussion du *Sophiste* mais paraphrase.

<sup>425</sup> Frede (1994, p. 184).

<sup>426</sup> Frede (1994, p. 184). Notre traduction.

conséquent, possèdent un certain niveau de réalité. Aristote est en accord avec Platon à ce sujet. Mais avant tout, l'insistance d'Aristote sur la puissance *μάλιστα κυρίως*, celle qui est dite « selon le mouvement », nous semble pédagogique. C'est une grande constante de la pensée aristotélicienne de toujours débiter par ce qui est plus proche de nous, à savoir, les phénomènes sensibles et ceux relatifs à la *doxa*<sup>427</sup>, afin de s'élever étape par étape vers ce qui est vrai en soi et par nature<sup>428</sup>. En effet, le Stagirite lui-même souligne la nature intuitive d'une analyse qui commence par des actes concrets et facilement discernables, tels les mouvements et les changements qui se passent devant nos yeux : « Le terme *acte*, que nous posons toujours avec celui d'*entéléchie*, a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement aux autres choses : il semble bien, en effet, que l'acte par excellence c'est le mouvement (*δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι*)<sup>429</sup>. » Si le mouvement est bien l'acte par excellence, car tout ce qui se meut est nécessairement en acte, alors il est certainement raisonnable de commencer l'analyse avec les choses mues, afin d'y dégager la structure et l'essence. Or, dans le paragraphe introductif, Aristote a bien dit que cette puissance dite selon les choses mues : « n'est pas vraiment la plus utile pour ce que nous voulons maintenant, car la puissance et l'acte s'appliquent à plus de choses que les choses dites seulement selon le mouvement<sup>430</sup>. »

<sup>427</sup> Aubenque (1962, p. 62-64).

<sup>428</sup> Et par conséquent, plus connaissable « en soi », cf. Z.3 1029 b 1-12, *Second analytiques* I.2 71b 33, *Physique* I.1 184a 16 et *De l'âme* II.2 413a 11. Il y a une trace ici du mouvement ascendant de la connaissance chez Platon, tel que présenté, par exemple, dans l'analogie de la ligne divisée dans la *République*.

<sup>429</sup> Θ.3 1047a 30-32.

<sup>430</sup> Θ.1 1045b 32 – 1046a 4, notre traduction. Le passage complet est le suivant : « Mais puisque l'être (τό ὄν) se dit de quelque chose d'une part [comme] soit la qualité ou la quantité et d'autre part selon la puissance, l'acte accompli (ἐντελέχειαν) et selon l'œuvre (ἔργον), définissons aussi la puissance et l'acte accompli, d'abord la puissance proprement dite, bien qu'elle ne soit pas vraiment la plus utile pour ce que nous voulons maintenant, car la puissance et l'acte s'appliquent à plus de choses que les choses dites seulement selon le mouvement. » Notre traduction.

Un texte au cœur même de  $\Theta$  confirme le fait que l'analyse des puissances selon le mouvement n'a qu'une valeur propédeutique :

Cette analyse nous mettra en mesure de montrer en même temps avec clarté que *puissant* ne s'entend pas seulement de ce qui a la propriété naturelle de mouvoir une autre chose, ou d'être mû par une autre chose, soit mouvement proprement dit, soit mouvement de telle sorte, mais qu'il présente encore un autre sens, sens qui est l'objet véritable de la recherche.<sup>431</sup>

Aristote ne dit pas ici que la puissance recherchée est une sorte de *dunaton* au-delà de ceux qu'il nomme ; il dit plutôt qu'il y a un sens de *puissant* qui ne se dit *pas seulement* (mais se dit tout de même !) des choses qui meuvent ou qui se font mouvoir, mais se dit aussi autrement. Il soutient donc qu'on nomme un objet « puissant » pour différentes raisons : soit parce qu'il possède une puissance active de mouvoir, soit parce qu'il possède une puissance passive de se faire mouvoir, soit pour une autre raison (*ἀλλὰ καὶ ἐτέρως*)<sup>432</sup>.

Quelle est cette autre raison ? Comme Aristote nous avait prévenus, l'élément le plus important de la réponse advient seulement dans la discussion sur l'acte<sup>433</sup> :  $\Theta$ .6. Or, nous avons déjà vu dans notre lecture de  $\Theta$ .3 que l'on peut seulement comprendre la nature de la puissance en raison de la distance avec son acte. C'est-à-dire, c'est le fait même que la puissance *n'est pas* son acte qui lui octroie la négativité qui la définit (l'*indétermination*). C'est aussi le premier

<sup>431</sup>  $\Theta$ .6 1048a 27-30 Trad. Tricot : « Καὶ γὰρ τὸ δυνατόν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατόν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου ἢ ἀπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ καὶ ἐτέρως, διὸ ζητοῦντες καὶ περὶ τούτων διήλθομεν. »

<sup>432</sup> Frede (1994, p. 185).

<sup>433</sup> Tel que promis aux lignes 1045b 35-1046a 1 Trad. Tricot : « Mais quand nous aurons traité de cette puissance proprement dite, nous éluciderons aussi dans nos discussions sur l'acte, les autres sortes de puissance. »

indice que la relation puissance-acte qu'Aristote tente de cerner n'est pas tout simplement un calque de la relation matière-forme. Aristote est parfaitement capable de définir ou du moins d'expliquer la matière sans faire référence à la forme<sup>434</sup> et la forme sans faire référence à la matière<sup>435</sup>. En revanche, Aristote a visiblement du mal à définir<sup>436</sup>, voire à simplement expliquer le fonctionnement de l'acte et de la puissance sans l'un et l'autre : « Donc, l'acte est, pour la chose, le fait d'exister, mais non de la manière dont nous disons qu'elle existe en puissance<sup>437</sup>. » C'est tout sauf éclairant ; surtout parce que « la manière d'exister en puissance » n'est elle-même aucunement claire.

Les exemples que donne Aristote pour tenter d'expliquer ce qu'il entend par ces modes d'être sont à peine plus clairs et la confusion des commentateurs est palpable. D'abord, Aristote nous donne trois exemples qui sont censés mettre en lumière ce qu'il entend par être en puissance : l'Hermès dans le bois, la demi-ligne dans la ligne et la contemplation dans le savant qui ne contemple pas<sup>438</sup>. Pourtant, il y a autant d'aspects qui unissent ces exemples que d'aspects qui les différencient. Ce qui les unit, c'est l'énoncé circulaire qui suit : ces choses sont toutes privées de leur acte. Donc, a priori nous pouvons dire que le principe commun qui unit ces choses disparates, c'est un trait négatif, une privation. Ainsi, on ne peut rien dire d'autre pour le moment qu'être en puissance signifie ne pas être en acte<sup>439</sup>. Quant aux différences ; d'une part, l'Hermès dans le bois semble indiquer un mouvement vers la substance<sup>440</sup>, alors que la demi-

<sup>434</sup> Par exemple, la matière est l'être indéterminé, sujet du devenir.

<sup>435</sup> Par exemple, la forme est le *to ti ên einai* d'un étant.

<sup>436</sup> Θ.6 1048a 36-37.

<sup>437</sup> Θ.6 1048a 30-31 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>438</sup> Θ.6 1048a 32-24.

<sup>439</sup> En soi, cela n'est possible qu'après la séparation de la puissance et de l'acte opérée dans Θ.3.

<sup>440</sup> L'Hermès étant davantage déterminé qu'un morceau de bois. Et nous savons que pour Aristote, plus une chose est déterminée plus elle est substance. Cf. *De la génération et de la corruption* 318b 14-17.

ligne dans la ligne semble indiquer un mouvement vers moins de substance<sup>441</sup>. Le troisième exemple, lui, n'est tout simplement pas un mouvement ; Aristote le dira explicitement à la fin de Θ.6, mais c'est surtout parce qu'il n'y a pas de différence de détermination (formelle) entre la contemplation non exercée et celle qui est exercée. Nous avons dans le savant qui ne contemple pas tout autant la forme du savoir que lorsque celui-ci contemple. Par conséquent, dans ce troisième exemple nous n'avons pas une forme qui vient déterminer une matière, ni un acte qui vient séparer une forme en partie, mais une forme en principe déjà pleinement déterminée, qui est en retrait par rapport à son acte. Dans ce cas, l'acte, loin de faire disparaître la puissance initiale<sup>442</sup>, la préserve (*sôtêria*<sup>443</sup>) dans son être. À vrai dire, il ne fait pas que la préserver, mais il en est en fait l'expression achevée. Ainsi, nous avons trois exemples qui décrivent des réalités assez hétérogènes, mais qui néanmoins peuvent être unifiés par le trait commun de ne pas être en acte.

Ayant donc explicité ce qu'il entend par être en puissance dans les trois premiers exemples, Aristote poursuit avec une suite de cinq exemples ; le but cette fois-ci étant de dégager l'analogie entre eux qui clarifiera le sens d'être en acte :

L'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés, mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte au

---

<sup>441</sup> La demi-ligne étant une partie de la ligne, elle est moins déterminée que la ligne. Cf. H.4 1044a 24-25 Trad. Morel : « La relation “ceci vient de cela”, en effet, s'entend en deux sens : ou bien au sens où il y a progression, ou bien au sens où il y a réduction au principe. »

<sup>442</sup> Le bois disparaît dans l'Hermès, et la ligne pleine disparaît dans ses deux moitiés, alors que la contemplation ne disparaît pas dans la contemplation.

<sup>443</sup> *De l'âme* II.5 417b 2.

premier membre de ces diverses relations, l'autre membre, c'est la puissance<sup>444</sup>.

L'analogie que nous sommes à même de saisir ressemble à celle des trois exemples précédents ; nous avons d'un côté une chose et de l'autre une fin ou un terme. À l'exception près qu'ici tous les exemples du côté de l'acte pointent vers une fin unique et plus ou moins nécessaire. C'est-à-dire que contrairement aux exemples de l'Hermès et de la demi-ligne, qui sont des possibilités parmi d'autres (en effet, le bois n'est pas nécessairement un Hermès, ni une ligne sera-t-elle nécessairement divisée en deux) les exemples ici soulignent une fin naturelle ou du moins rationnelle. Quelle autre fin pourrait-il y avoir de la faculté de bâtir autre que d'être en train de bâtir ? Quelle fin naturelle pour le sommeil autre que l'éveil<sup>445</sup> ? De même que la vue est la fin par excellence de la vision en puissance. La généralité de ces exemples, comparée à la spécificité des deux premiers exemples (l'Hermès et la demi-ligne), nous fait voir non que quelque chose est en puissance quelque chose d'autre (ou plusieurs autres choses), mais que chaque chose est aussi en puissance une fin qui lui est propre<sup>446</sup>. C'est ainsi que l'on peut voir que les deux

---

<sup>444</sup> Θ.6 1048b 1-5 Trad. Tricot : « ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὀρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὅψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. »

<sup>445</sup> L'exemple du sommeil et de l'éveil est bien étrange, car il ne figure pas parmi les exemples favoris d'Aristote au sein de la *Métaphysique*. En revanche, c'est l'exemple qui soutient une, sinon la première occurrence de la distinction acte/puissance dans l'œuvre conservée d'Aristote, que l'on retrouve précisément dans le *Protreptique*. Cf. *Protreptique* Fragments. #76-80 de l'édition de Ross. De plus, *De l'âme* II.1 412a 24-26 rapproche explicitement la paire sommeil-éveil à celle du savoir-contemplation, ce qui sans doute range l'exemple sommeil-éveil dans la classe des « actes », donc dans le passage de première à seconde entéléchie qui n'impliquent pas de mouvement : « Or il y a correspondance entre l'éveil et l'acte de spéculer, d'un côté, et de l'autre, le sommeil et le fait d'avoir cette disposition sans l'exercer. » Trad. Bodéüs.

<sup>446</sup> La différence du niveau de généralité entre les deux ensembles d'exemples n'a pas à notre connaissance été remarquée dans la littérature. En fait, Makin (2006, p. 133-134) le remarque, mais pas dans le même sens que nous. Selon Makin, c'est la distinction potentielle / actuelle qui est le schème général sous lequel nous pouvons comprendre les instanciations particulières de capacité-mouvement, matière-substance, et corruptible-éternel. Nous ne sommes pas nécessairement en désaccord avec cela,



derniers exemples aussi tiennent cette spécificité : la forme est la fin propre de la matière et la perfection la fin propre de l'imperfection.

Il découle de cela l'analogie suivante : comme le fait de bâtir est la fin propre de la puissance de bâtir, l'éveil est la fin propre du sommeil, la vue est la fin propre de la puissance de voir, ainsi la forme est la fin propre de la matière et en fin de compte *ce qui est achevé, en tant qu'achevé, est la fin propre de ce qui est inachevé*<sup>447</sup>. Nous soulignons le dernier exemple parce qu'il nous paraît plus qu'un exemple, il nous paraît mieux approximer la généralité qui englobe tout le reste des exemples. En effet, loin d'être seulement un exemple parmi tous les autres<sup>448</sup>, nous suggérons plutôt qu'il est en fait celui qui typifie le mieux l'essence de l'acte telle qu'Aristote tente de la dégager<sup>449</sup>. Et cela au sens où quelque chose qui n'est pas achevé ou parfait, ne l'est pas parce qu'il n'est pas pleinement en sa fin.

Dans chacun des exemples que donne Aristote, nous retrouvons le schème inachevé-achevé ou imparfait-parfait<sup>450</sup>. Or, l'acte n'est pas un concept monolithique pour autant ; Aristote

---

mais nous ne croyons pas qu'il s'agit là de la leçon de l'analogie. En fait, à notre avis, plus général est l'exemple, plus la relation puissance-acte est précise. Il s'agit de comparer un morceau de bois avec de la matière (en général) : le morceau de bois a une infinité d'actes (de fins) possibles (feu, maison, Hermès, etc.) alors que la matière en a une : la forme. Un tas de briques, de bois et de mortier peut devenir mille maisons possibles, mais la puissance de bâtir, elle, n'a qu'une seule fin : bâtir en acte.

<sup>447</sup> Θ.6 1048b 4 : « καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. »

<sup>448</sup> Makin (2006, p. 131) soutient que les trois premiers exemples sont ceux de la puissance *kata kinêsin* et les deux derniers de la puissance *ou kata kinêsin*. Il rapporte donc l'achevé et l'inachevé à la forme et à la matière.

<sup>449</sup> C'est pourquoi nous pouvons soutenir le contraire de Makin (2006, p. 134) : « If those cases can be unified only by analogy, then there is no *single relation* which holds in each case, so there is not really a single relation about which a conclusion can be established. » et Beere (2009, p 181) : « There is no one sense in which all *energeiai* are *energeiai*, as there is one sense of which all butterflies are butterflies. » En effet, nous soutenons le contraire : il y a un sens où tous les exemples se rejoignent, et c'est celui d'être une fin déterminée pour une puissance indéterminée.

<sup>450</sup> Même au sens où le savoir dans le géomètre qui dort est moins parfait que le savoir dans le géomètre qui contemple les objets mathématiques.

nous le dit bien, même s'il y a analogie, l'acte s'entend de plusieurs manières. À savoir, le schème se décline en plusieurs sens. Il y a donc plusieurs manières d'être en acte, par exemple : (1) est en acte une puissance transitive (bâtir) exercée, (2) une puissance immanente exercée (voir) et (3) une substance en entéléchie (complète, achevée). Or, ces trois « actes » font tous référence à un principe unique, même s'ils semblent être les expressions de réalités différentes<sup>451</sup>. Le premier est acte en tant que mouvement et sa puissance correspondante est celle d'être un principe de changement (actif) dans autre chose<sup>452</sup>. C'est probablement le sens le plus commun de l'acte et de la puissance, celui qu'Aristote souligne à la fin de  $\Theta.3$  et dont il se sert le plus souvent comme exemple. La deuxième manière d'être un acte est celle d'être une fin immanente pour une même chose. C'est-à-dire que là où la causalité finale propre à l'acte de bâtir s'exerce sur autre chose (ou sur le même en tant qu'autre), la causalité finale propre au voir est immanente au sujet voyant. La différence fondamentale entre 1 et 2 se joue donc au niveau du lieu de la fin : à l'extérieur du sujet ou à l'intérieur de celui-ci. On ne bâtit pas pour bâtir, alors que l'on voit pour voir. Il découle de cela que l'acte de bâtir n'est pas une fin en soi, elle est une étape en vue d'une autre fin, alors que le voir est une fin en soi. Par conséquent, bâtir est l'origine d'un autre mouvement (la construction de la maison), alors que voir en tant que voir n'est pas l'origine d'un autre mouvement (sauf par accident). Ainsi nous comprenons à la fois ce

---

<sup>451</sup> J. Beere (2009, p. 185) utilise un exemple éclairant. « Gagner » a un sens bien défini, même si gagner une partie d'échecs, une partie de tennis et une course expriment des réalités bien différentes. Il est encore plus surprenant donc, que Beere refuse de voir un sens *pros hen* à l'acte. Or, à notre avis, l'intelligence du livre de  $\Theta$  requiert un sens unificateur du schème puissance-acte. C'est seulement ainsi que nous ne serons pas surpris en  $\Theta.7-9$  lorsque Aristote se sert d'exemples qui traversent les trois types d'objets ontologiques qui peuvent être dits en puissance ou en acte. Alors qu'à partir des lectures de Bonitz et de Ross on s'attendrait, à partir de  $\Theta.6$ , à une étude seulement du possible (Bonitz) ou seulement de la potentialité immanente (Ross), ou encore de la relation matière-forme (Makin).

<sup>452</sup> C'est donc l'expression de la *dunamis kurios*, celle qui est l'objet de la définition au début de  $\Theta.1$  et en  $\Delta.12$  : « principe de mouvement ou de changement qui est dans autre chose ou <dans la même> en tant qu'autre. »  $\Delta.12$  1019a 15 Trad. Duminil et Jaulin.

qui unit les deux exemples (ils visent une fin) et ce qui les distingue (l'un contient sa propre fin, l'autre non<sup>453</sup>.) Nous voilà donc en possession d'un « sens » de la puissance qui pourrait combler ce que Aristote cherche : nommer quelque chose en puissance dont son passage à l'acte n'implique pas de mouvement (la contemplation en puissance / en acte).

La troisième manière d'être en acte se distingue d'emblée des deux autres par le fait évident que ce n'est pas une action : être une substance en acte ce n'est pas faire quelque chose<sup>454</sup>. En revanche, nous y décelons la même structure que dans les deux premiers exemples : elle est une fin ; et de surcroît, la fin propre de la matière. Prenons d'abord l'exemple de la maison ; la maison est la fin de l'acte de bâtir, mais est-elle une fin en elle-même ? En un sens oui, car la maison construite est la fin de l'acte de bâtir. Elle est donc une fin, mais pas sa propre fin. En un autre sens, non, car nous ne construisons pas des maisons pour construire des maisons, nous construisons des maisons pour « protéger les vivants et les biens<sup>455</sup>. » Ainsi, bien que l'acte de bâtir et l'acte d'être une maison sont ontologiquement distincts, ils ont quelque chose en commun, à savoir, que leur fin est à l'extérieur d'eux-mêmes. D'une part donc, la maison est la fin du mouvement de « bâtir », mais « avoir été bâti » n'est pas la fin propre à la maison ; cela revient plutôt à l'acte d'héberger. Prenons un autre exemple : un homme en acte. Cette fois-ci, l'acte de l'homme, comme le voir, tient sa fin fondamentalement en lui-même. Nous sommes

---

<sup>453</sup> C'est la différence notée par Aristote lui-même en  $\Theta$ .6 1048b 18-19 entre « étant une fin » et « ayant rapport à une fin » : « Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος. »

<sup>454</sup> Faire au sens restreint, pour la simple raison que ce n'est pas un verbe. Or, étant en cela dans la même lignée que Kosman (2013, *passim*), on peut néanmoins étendre le sens de « faire » jusqu'aux activités qui sont propres à la substance. Dans ce sens, être une maison en acte, par exemple, c'est faire quelque chose, à savoir, héberger des biens et des gens. De même qu'être un homme, c'est contempler ou utiliser sa raison. Pour les deux exemples il s'agit d'être dans sa fin.

<sup>455</sup> H.2 1043a 15 Trad. Tricot.

homme pour être un homme<sup>456</sup>, non pas pour autre chose comme dans le cas d'être une maison. Ainsi nous voyons, malgré la différence ontologique évidente entre la relation forme-matière et celle entre la relation capacité-exercice, que ces deux manières d'être en acte sont également cernées par l'importante distinction entre fin immanente et fin transcendante. En outre, il s'avère que la distinction entre avoir sa fin à l'extérieur de soi et avoir sa fin en soi sépare les mouvements<sup>457</sup> (les actes inachevés) des actes.

En effet, nous apprenons dans la suite du texte que les actes tels que voir (ὁρᾶ ἄμα καὶ ἐώρακε), comprendre (φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε), penser (νοεῖ καὶ νενόηκεν), bien vivre (εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκεν) et être heureux (εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν) comportent une sorte de puissance qui n'est tout simplement pas la cause d'un mouvement<sup>458</sup>. De fait, Aristote refuse le nom de mouvement à ces processus ; il nomme chacun simplement « acte »<sup>459</sup>, mais ces actes ont tout de même une puissance correspondante ; le voyant avec les yeux fermés a la puissance de voir, le philosophe au repos a la puissance de contempler, etc. Ainsi, les puissances qui correspondent à ces actes répondent précisément aux cas où la *dunamis* ne se dit pas seulement selon le mouvement<sup>460</sup>. C'est-à-dire que ni le « passage » du voir en puissance au voir en acte, ni celui de

<sup>456</sup> Et ce même si Aristote par ailleurs (en *Éthique à Nicomaque* X.8) enjoint à l'homme d'imiter la divinité le plus possible, car c'est bien dans les limites circonscrites par « l'être homme » (1178b 33-35) qu'il peut approximer le bonheur ressenti par les dieux.

<sup>457</sup> Ou les actes qui mènent à des mouvements.

<sup>458</sup> Et par conséquent, ce sens de la puissance n'est pas dit *pros hen* selon le sens premier de la puissance, qui est précisément le fait d'être *archè kinêseôs*.

<sup>459</sup> Θ.6 1048b 22-35 Trad. Tricot.

<sup>460</sup> De même, bien qu'Aristote n'en parle pas en Θ.6, nous savons de l'étude du mouvement dans *Physique* III.1 201a 30-31 que l'acte d'une substance, en tant que tel, n'est pas un mouvement. L'acte de la statue en tant que statue n'est pas un mouvement. En revanche, d'un autre point de vue l'acte du marbre de la statue, en tant qu'il est en puissance une autre statue, est un mouvement. Il en va de même en général pour la relation matière-forme. C'est-à-dire que l'acte d'une maison en tant que maison n'est pas un mouvement, et corolairement la maison en puissance en tant qu'elle en est puissance n'est non plus un mouvement. Dans les faits, la maison en puissance c'est les matériaux en acte, et l'acte des matériaux, *en tant que matériaux*, n'est pas un mouvement. Donc, si l'on isole l'acte et la puissance, nous ne sommes

la puissance de contempler à la contemplation en acte<sup>461</sup> n'entraînent de mouvement<sup>462</sup>.

L'important à dégager de ce texte, c'est bien qu'il y a des choses qui sont en soi des fins, et il y a des choses qui sont des mouvements en vue de fins. Qu'est-ce qui distingue les unes des autres ?

À notre avis, c'est la question de la détermination et de l'indétermination ; autrement dit la présence ou non de la *matière*. En effet, ce qui distingue voir, comprendre et vivre de construire, étudier et maigrir c'est bien que pour les premiers, il n'y a pas de différence *formelle* entre l'acte et la puissance alors que pour les seconds, il y a un mouvement vers une nouvelle forme (ou vers une nouvelle privation) : le bois vers la maison, l'ignorance vers le savoir et la grosseur vers la minceur (ou la maladie vers la santé). Quant aux premiers, nous allons de voir (en puissance) à voir (en acte), de contempler (en puissance) à contempler (en acte), etc. Et ce, sans qu'il y ait un changement formel<sup>463</sup>.

Cela s'accorde parfaitement avec le passage dans *Physique* III.2 selon lequel le mouvement est fondamentalement un acte inachevé : « En effet, ne se meuvent nécessairement ni la quantité en puissance, ni la quantité en entéléchie, et le mouvement pense-t-on, est une sorte d'acte, mais incomplet, la raison en étant que la chose en puissance dont il est acte est

---

pas en présence d'un mouvement, mais bien des causes de mouvement considérées séparément. Cf. Kosman (1994).

<sup>461</sup> Il en va de même pour le sens de la puissance et de l'acte selon la division genre-espèce. En effet, il est difficile de concevoir en quel sens le genre animal, qui est en puissance homme, impliquerait un mouvement. C'est donc encore là un sens de la puissance qui n'est pas dit selon le mouvement.

<sup>462</sup> Brague (2009, p. 470-471).

<sup>463</sup> Stone (1985, p. 11) suggère que c'est la temporalité qui distingue l'acte du mouvement ; le premier n'est pas dans le temps, alors que le second l'est. Cela s'accorde bien avec ce que nous disons. En effet, puisque le temps est de toute manière, selon Aristote, la mesure (le nombre) du mouvement (*Physique* IV.11 219b 1-2), alors si l'acte n'est pas un mouvement, elle n'est nécessairement pas dans le temps. C'est la seule manière d'entendre le sens propre de l'activité immobile du Dieu de  $\Lambda$ , le contraire nous forcerait à situer le premier moteur dans le temps. C'est d'ailleurs pourquoi notre interprétation doit rejeter celle de Ackrill (1965, p. 127-128), car il insiste sur le fait que même les actes sont dans le temps. Cf. aussi Dufour (2001) qui va dans le même sens que Stone.

incomplète<sup>464</sup>. » Il découle de cela qu'un acte *achevé* ne sera pas et ne peut pas être un mouvement. Puisqu'il n'y a pas de différence formelle au sein d'un même individu, ni production de forme<sup>465</sup> entre voir en puissance et voir en acte ou encore entre contempler en puissance et contempler en acte, force est de conclure qu'il ne s'agit pas ici de mouvements, mais de fins<sup>466</sup>. Ainsi malgré la nature controversée de ce texte à la fin de  $\Theta.6$ <sup>467</sup>, nous y voyons l'expression authentique de l'intuition aristotélicienne qui est ici en jeu<sup>468</sup>.

En fait, les meilleurs exemples pour clarifier la différence qu'Aristote tente de dégager au sein de  $\Theta.6$ <sup>469</sup>, sont à notre avis ceux de l'apprentissage, du savoir et de la contemplation (*mathêsis*, *epistêmê* et *theôrein*) tels que présentés dans *De l'âme* :

Il est possible, par exemple, que nous parlions ainsi de « savant », pour qualifier un homme : il est savant, parce que l'homme se range parmi les êtres savants qui détiennent la capacité de science. Mais il se peut que nous appelions déjà « savant » celui qui possède la capacité d'écrire. Or, les deux ne sont pas capables de la même façon ; au contraire, le premier, c'est parce que son genre est tel et fournit la matière, tandis que le second, c'est parce qu'il s'agit d'un individu capable à volonté de spéculer, à moins d'empêchement extérieur. Quant à celui qui est bel et

<sup>464</sup> *Physique* III.2 201b 30-32 Trad. Pellegrin.

<sup>465</sup> *Physique* III.2 202a 9-10 Trad. Pellegrin : « Et le moteur produira toujours une certaine forme, soit un ceci, soit une telle qualité, soit une telle quantité. »

<sup>466</sup> Cela rejoint en partie la distinction identifiée par Lefebvre (2018, p. 378-382) entre les différents sens de l'usage chez Aristote ; la distinction la plus importante étant l'usage selon la fin propre d'une chose et l'usage selon une fin accidentelle.

<sup>467</sup> Cf. Tricot (1991 vol 2, p. 501, n.1). Le texte est absent de plusieurs manuscrits et jamais commenté par les anciens. On consultera avec profit les pages de Brague (2009, p. 454-473) consacrées à ce texte.

<sup>468</sup> Notre seul souci est la cohérence de la doctrine de ce passage avec l'ensemble du corpus, et nous croyons fortement qu'il l'est. Or, notre argument ne repose pas sur son authenticité. Notre argument repose sur la distinction que l'on retrouve ailleurs chez Aristote entre une fin immanente au sujet et une fin qui ne l'est pas, et sur le mouvement comme étant fondamentalement un changement de détermination.

<sup>469</sup> Pour une discussion très précise des enjeux capitaux de ce passage voir les articles de Burnyeat (2002) et Heinaman (2007). Ce qui est important pour notre interprétation est le fait que la transition de la puissance seconde à la seconde entéléchie n'implique *pas* de mouvement, c'est-à-dire, de changement de forme.

bien en train de spéculer, il est savant par réalisation et sait souverainement que ceci est la lettre A<sup>470</sup>.

Il est établi ici de manière on ne peut plus claire et concise, que la puissance s'entend de deux manières, l'une comme la matière (générique) qui « peut » mener à un état stable, et l'autre, de cet état stable qui « peut » mener à l'exercice qui définit cet état<sup>471</sup>. Il est très significatif, à notre avis, que le premier sens soit rattaché à la matière, alors que le second ne l'est pas. En outre, la première puissance est l'origine d'un mouvement : c'est l'apprentissage. De la capacité générique que l'être humain possède d'apprendre la grammaire jusqu'à l'état de la connaissance de cette dernière, il y a mouvement. À vrai dire, il y a altération pour être plus précis, au sens où un sujet matériel (l'enfant) possédant une privation (l'ignorance) devient celui qui possède une forme (le savoir écrire) par l'enseignement (la cause efficiente). Par contre, le deuxième sens de puissance n'implique pas la triade typique des principes de mouvement<sup>472</sup>. Le passage du savoir en puissance dans le savant au savoir en acte n'implique pas le passage d'une privation à sa forme, car le sujet savant possède déjà en lui la forme pleinement déterminée<sup>473</sup>. Alors, nul

<sup>470</sup> *De l'âme* II.5 417a 22-30 Trad. Bodéüs : « Ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμῳν τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἡδὴ λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἑκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστίν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύσῃ τῶν ἐξωθεν· ὁ δ' ἡδὴ θεωρῶν, ἐντελεχεία ὣν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. »

<sup>471</sup> En fait, c'est le constat qui ouvre le projet positif de *De l'âme* : « Par ailleurs, la matière est puissance (*dunamis*), alors que la forme est réalisation (*entelecheia*) ; et ce de deux manières, soit comme la science, soit, comme l'acte de spéculer. » *De l'âme* II.1 412a 9-10 Trad. Bodéüs : « Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. » Le même constat est rapellé en *Physique* VIII.4 255a 32 – 255b 5, et encore en Δ.7 1017b 1-8.

<sup>472</sup> *De l'âme* II.5 6-7 Trad. Bodéüs : « Que se mette, en effet, à spéculer celui qui possède la science, il n'y a pas là précisément d'altération. »

<sup>473</sup> Sauf au sens dérivé où c'est la forme elle-même qui est privée de son acte. Mais ce n'est pas là le sens propre de « privation » qui par définition est la privation d'une forme.

besoin de faire entrer la matière ici dans les considérations<sup>474</sup>. Le deuxième sens de puissance n'est donc pas la puissance que possède la matière pour être informée, mais bien la puissance que possède la forme pour être pleinement dans sa fin, ou autrement dit, en acte<sup>475</sup>.

Déjà dans la *Physique* ces deux niveaux de l'acte sont distingués : « (En effet, l'acte est soit le processus de construction, soit la maison ; mais quand la maison existe le constructible n'existe plus.) [...] Et le processus de construction est un certain mouvement. » Nous avons ici l'explication d'un mouvement externe qui peut être compris selon la même structure que l'exemple phare de la contemplation. C'est-à-dire que nous pouvons dresser un parallèle, voire une analogie assez resserrée entre cet exemple de la *Physique* et le schème général du *De l'âme*. Tel l'enfant qui apprend, la maison est en construction (première puissance passive). Tel l'enfant qui a appris, la maison a été bâtie (la fin de l'apprentissage et de la construction). Dans les deux cas, la puissance première n'est pas conservée, à savoir, lorsque nous connaissons la grammaire, nous n'avons plus la puissance de l'apprendre, et parallèlement, lorsque la maison est construite, le constructible en tant que tel, n'est plus. Par la suite, l'enfant qui a appris et la maison qui est construite sont en quelque sorte des premières entéléchies ; l'enfant sait la grammaire, mais n'est pas nécessairement en train de lire, de même que la maison peut protéger des biens et des gens,

---

<sup>474</sup> Car, la matière est un sujet indéterminé et à ce titre, elle est le sujet d'une nouvelle détermination possible. Dans le passage de la contemplation en puissance à la contemplation en acte, il n'y a pas nouvelle détermination.

<sup>475</sup> *De l'âme* II.5 417b 2-7 Trad. Bodéüs : « De son côté subir une affection n'est pas non plus une opération simple, mais représente, tantôt, une sorte de destruction sous l'effet du contraire, tantôt, ce qui serait plutôt une *préservation* de l'être potentiel par l'être réalisé, auquel il ressemble, comme la puissance en face de sa réalisation (τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὥς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν). Que se mette, en effet, à spéculer celui qui possède la science, il n'y a pas la précisément d'altération, *puisque le progrès va du même au même*, dans le sens de la réalisation (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν). » Nous soulignons.



mais n'est pas en train nécessairement de le faire<sup>476</sup>. C'est pourquoi il y a un sens où l'on peut comprendre l'acte de la maison en tant que tel, comme une seconde entéléchie<sup>477</sup>, car la fin du constructible (la maison) et la fin de la maison (sa fonction) ne sont pas les mêmes. C'est pourquoi nous pouvons aussi dire que la maison qui est construite, mais qui n'est pas habitée, est une maison en puissance, dans un autre sens que les briques et le bois sont une maison en puissance. Et ce premier sens n'implique pas nécessairement le mouvement<sup>478</sup>, alors que le second est l'exemple d'un mouvement par excellence.

Cela fait ressortir un point qui est à même de clarifier le contexte de  $\Theta$  : il y a des fins qui sont des « principe[s] du mouvement ou du changement, [...] dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre<sup>479</sup> », et d'autres qui ne le sont pas. Les actes que nomme Aristote dans le passage à la fin de  $\Theta$ .6, sont tous des fins « finales » pour ainsi dire, au sens où leur être en acte ne recèle pas une puissance matérielle qui serait l'origine d'un nouveau mouvement<sup>480</sup>.

C'est là une manière assez traditionnelle de comprendre ce passage capital de *De l'âme*. Nous entrons néanmoins dans un débat controversé, parce que nous suggérons que la distinction entre le sens de puissance selon le mouvement (*kuriôs*) et celui qui n'est pas dit selon le

<sup>476</sup> La maison est à vendre par exemple.

<sup>477</sup> *Physique* III.1 201a 30-31. Aristote dit précisément que l'acte d'une substance en tant que tel n'est pas un mouvement ; il est en principe un état assez stable.

<sup>478</sup> C'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence formelle entre une maison habitée et une qui ne l'est pas. Cf. Brague (2009, p. 473) : « Le fait que le parfait et le présent soient "ensemble" implique que tout ce que le parfait contient de passé est récapitulé dans le présent. Repris, et non pas dépassé. Dans cet *hama*, le passé est intégré au présent non pour y être aboli, mais en tant que tel. »

<sup>479</sup>  $\Delta$ .12 1019a 15-16 Trad. Tricot.

<sup>480</sup> Contre Anagnostopoulos (2011, p. 408-410). D'ailleurs cela rejoint en partie la position de Ross décrite plus haut : la fin propre de chaque chose est immanente à celle-ci et ce non seulement pour les vivants. La fin propre d'une maison, à savoir, l'acte d'héberger, appartient de manière immanente à la maison elle-même, c'est l'acte de *sa* forme.

mouvement, mais qu'Aristote veut (*boulometha nun*) de  $\Theta$ .1 est parfaitement concordante avec la théorie du *De l'âme* que nous venons d'exposer<sup>481</sup>. Par conséquent, nous soutenons que c'est la puissance seconde que cherche à établir Aristote dans  $\Theta$ , une puissance qui est la puissance propre à la forme de s'exprimer en acte dans sa fin, plutôt que la puissance propre à la matière de recevoir sa forme qui est toujours l'origine d'un mouvement<sup>482</sup>. Or, ce n'est pas là dire que ces deux utilisations de la puissance sont si radicalement séparées. En fait, dans  $\Theta$ .8 lors de la démonstration de la priorité de l'acte sur la puissance selon l'*ousia*, Aristote souligne que ces puissances peuvent se retrouver au sein du même sujet : « par exemple, de l'art de bâtir dérive, non seulement l'action de bâtir, mais la maison<sup>483</sup>. » Est ici illustrée la différence entre être parfaitement dans sa forme (la fin de la puissance de bâtir c'est de bâtir), et transmettre la forme (bâtir est transitif), qui met en marche un autre mouvement. Un peu à la façon dont on pourrait dire que la fin de l'homme c'est d'être un homme en acte, mais être un homme en acte implique aussi une autre fin, celle-ci étant à l'origine d'un mouvement : la transmission de la forme à la prochaine génération.

Enfin, le sens de puissance et surtout d'acte qu'Aristote essaie de dégager dans  $\Theta$ , c'est à notre avis celui de l'activité (*energeia* et non *poiêsis*) propre à la deuxième entéléchie ; c'est-à-dire, l'acte qui non seulement préserve la forme, mais qui en est l'expression complète et

---

<sup>481</sup> Nous ne sommes pas le premier. Gill (1989) et Kosman (1994) vont à peu près dans la même direction, et ce contre Beere et Makin.

<sup>482</sup> Contre Aubry (2006, p.89). Aubry fait une distinction entre un sens ontologique et un sens kinétique de la puissance, alors que nous ne voyons pas pourquoi le sens « kinétique » ne serait pas lui-même ontologique puisque celui-ci inclut l'information de la matière par la forme.

<sup>483</sup>  $\Theta$ .8 1050a 26-27 Trad. Tricot.

parfaite. Par conséquent, ce sens de l'acte est le mode d'être de la forme<sup>484</sup>, autrement dit, il nomme la forme dans sa *fin*<sup>485</sup>. En effet, si l'acte était exclusivement l'acte d'une puissance matérielle, nous ne croyons pas qu'Aristote aurait pu si résolument le poser comme antérieur *par l'ousia*, car en principe l'acte et la puissance, telles la matière et la forme, seraient inséparables. Or, le fait qu'Aristote puisse poser l'antériorité de l'une sur l'autre montre nécessairement qu'il y a une sorte d'acte qui est séparable de la matière, sinon les astres seraient corruptibles, le parent ne pourrait pas donner sa forme à son enfant et, pire encore, le moteur non mû aurait lui aussi une matière. En revanche, nous ne disons pas qu'il y a des actes séparés *haplôs* de la matière<sup>486</sup>, car, bien entendu, la contemplation en acte et le voir sont dans un sujet, nous soulignons plutôt une subtile précision, soit que la deuxième entéléchie n'est pas l'acte d'une matière en puissance, mais elle est l'acte d'une forme en puissance *dans* un sujet matériel<sup>487</sup>.

Un texte de *De la génération et de la corruption* semble confirmer notre hypothèse :

Mais c'est comme principe du mouvement que ce qui agit est cause, *la cause finale n'étant pas active* (Τὸ δ' οὐ ἔνεκα οὐ ποιητικόν) (raison pour laquelle la santé n'est pas quelque chose d'actif, si ce n'est par métaphore) ; de fait, quand ce qui agit est là, ce qui est affecté devient quelque chose tandis que lorsque ce sont les états qui sont présents, la chose n'a plus à devenir, puisqu'elle est déjà ; or les formes et les fins sont des sortes d'états—quant à la matière en tant que matière, elle n'est que passivité<sup>488</sup>.

<sup>484</sup> Θ.8 1050b 1 Trad. Tricot : « Par conséquent, il est manifeste que la substance, la forme, est acte. » Ce que Kosman nomme « l'activité de l'être. »

<sup>485</sup> C'est d'ailleurs pourquoi il est faux de dire que la forme et la fin coïncident toujours : l'art de la médecine dans l'esprit du médecin n'est pas la fin de la médecine ; la fin propre à la médecine c'est sa transmission dans un corps malade afin qu'il redevienne sain. La forme de la médecine dans l'esprit du médecin est une première entéléchie, elle est la fin de *l'apprentissage* de la médecine, non pas la fin de la médecine en tant que telle qui est sa seconde entéléchie.

<sup>486</sup> Le moteur non mû est peut-être une exception à cela, mais nous n'entrerons pas dans ce sujet.

<sup>487</sup> Et séparable au sens où la forme de la santé de la médecine dans le médecin peut se transmettre à une autre matière (un corps malade, ou encore, un étudiant en médecine).

<sup>488</sup> *De la génération et de la corruption* 324b 13-18 Trad. Rashed. Nous soulignons : « Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Τὸ δ' οὐ ἔνεκα οὐ ποιητικόν. Διὸ [15] ἡ ὑγίεια οὐ

Ainsi, la fin, non pas la fin du devenir qui se stabilise dans un état qu'Aristote nomme la première entéléchie, mais la fin propre de cet état, la fin de l'être, n'est pas active. N'étant pas active elle n'est pas, comme le dit Aristote lui-même, une *archê tês kinêseôs*. Par *archê tês kinêseôs* nous entendons bien évidemment la puissance d'agir, la puissance dite première (*kuriôs*) dans Θ.1 et celle qui est le point focal de tous les sens de la *dunamis* énumérés dans Δ.12. En revanche, cette fin, même si elle n'est pas l'origine d'un mouvement, est néanmoins en acte. Nous avons donc là, aussi clairement expliqué que possible, un sens de l'acte (et de la puissance correspondante) qui ne se dit *pas* en tant que principe de mouvement et qui par conséquent ne se rapporte *pas* de manière *pros hen* à la puissance *kuriôs*. Et ce parce que lorsque l'état est présent (la médecine dans le médecin), la forme n'a plus à devenir (τῶν δ' ἔξεων παρουσῶν οὐκέτι γίνεται), elle *est* déjà (ἀλλ' ἔστιν ἤδη) (pleinement, en première entéléchie), elle n'a plus qu'à passer à l'acte pour être proprement dans sa fin. Dans la suite, Aristote nous donne les conditions par lesquelles nous pouvons distinguer entre le passage de la première puissance à la première entéléchie et de la première entéléchie (deuxième puissance) à la deuxième. Le premier passage implique un devenir et un mouvement : dès que la puissance active rencontre la puissance passive (« ce qui est affecté », c'est-à-dire, la matière) cette dernière « devient quelque chose », alors que le deuxième passage est celui du passage d'un état à son exercice, ce qui n'implique aucun devenir, car l'état *est* déjà la forme<sup>489</sup>.

---

ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν· καὶ γὰρ τοῦ μὲν ποιοῦντος ὅταν ὑπάρχη, γίνεται τι τὸ πάσχον, τῶν δ' ἔξεων παρουσῶν οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἤδη· τὰ δ' εἶδη καὶ τὰ τέλη ἔξεις τινές, ἢ δ' ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν. »

<sup>489</sup> C'est là, selon nous, le sens de la distinction qui revient assez souvent chez Aristote entre être une fin *pour* quelque chose et être la fin *de* quelque chose (Λ.7 1072b 1-3, *De l'âme* II.4 415b 2, *Physique* II.2 194a 27-36). Dans ce sens, la fin de l'homme c'est d'être un homme parfaitement et en acte ; il n'y a pas

Nous avons donc, en principe, mis sur table notre compréhension de l'être en puissance tel qu'exposé au fil de  $\Theta$ . D'une part, notre lecture de  $\Theta.3$  nous fait comprendre l'être en puissance comme l'être au sein duquel réside une privation au sens propre ; l'être qui est non-être par accident : ce qu'Aristote nomme par ailleurs la matière<sup>490</sup>. D'autre part, nous soutenons la vraisemblance de la thèse selon laquelle la distinction entre la puissance dite selon le mouvement et celle dite non selon le mouvement s'arrime avec la distinction entre entéléchie et puissance premières et secondes dans le *De l'âme*. Cela dit, nous sommes maintenant en mesure de suggérer que l'être en puissance qui mène à la première entéléchie est précisément le mode d'être de la matière (toujours dite selon le mouvement), alors que l'être en puissance qui mène à la seconde entéléchie est une nouvelle utilisation de l'être en puissance qui nomme des formes qui sont en retrait par rapport à leur acte propre. Ainsi, il s'avère que le but de  $\Theta$  n'est pas d'établir l'être en puissance comme un mode d'être (ce qui semble déjà être établi et tenu pour acquis<sup>491</sup>), mais plutôt d'établir que l'être en puissance nomme deux modes d'être ! D'une part donc, l'être en puissance est le mode d'être de la matière ; ce qui revient au fait d'être un être en acte qui contient une privation, autrement dit d'être le substrat d'un changement potentiel. D'autre part, il est un mode d'être de la *forme* lorsque celle-ci est privée de son acte. En un sens, nous pourrions dire que l'être en puissance qui a un rapport au mouvement est la matière privée de forme, alors que l'être en puissance qui n'a pas de rapport au mouvement est la puissance que conserve la forme, même lorsque privée de son acte. Or, dans les deux cas, l'être en puissance

---

là de mouvement, mais la fin de l'homme pour l'espèce, c'est de se reproduire, de transmettre sa forme et cela implique un mouvement.

<sup>490</sup> *Physique* 192a 25-29.

<sup>491</sup> Dans ce sens donc nous sommes d'accord avec A. Agnostopoulos (2011, p. 388-390) qui soutient contre Frede que la fonction ontologique de la puissance est assumée d'emblée dans  $\Theta$  et n'est donc pas l'objet de l'étude.

nomme l'être au sein duquel il y a privation, c'est-à-dire, non-être. C'est pourquoi nous soutenons avec Menn<sup>492</sup>, contre Kosman, Gill, Makin, Beere<sup>493</sup> et Witt<sup>494</sup> que l'objet du livre Θ est l'élaboration de la conceptualité nécessaire à l'intelligence du livre Λ. Or, le concept clé nécessaire à l'intelligence de Λ est bien celui d'un acte pur, dégagé de toute puissance et de non-être et n'étant impliqué par soi dans aucun mouvement. On ne manquera pas de voir qu'un tel concept est une antithèse directe de l'ontologie platonicienne issue du *Sophiste*.

Nous concluons donc qu'il est légitime de parler de l'être en puissance en tant que mode d'être de la matière lorsqu'est en jeu l'information d'une matière au sein de toutes les catégories<sup>495</sup>. De plus, toute puissance qui n'est pas le principe d'un nouveau mouvement est, dans ce sens, indépendante de la matière et par conséquent dépasse la distinction active-passive<sup>496</sup>. Ce dernier sens de la puissance ne s'applique pas à la matière, mais plutôt à la *forme* lorsque celle-ci n'est pas pleinement exercée, c'est-à-dire, n'est pas pleinement dans sa fin. Ainsi, nous arrivons à certaines des conclusions de Makin<sup>497</sup>, selon lesquelles le schème acte-

---

<sup>492</sup> Menn (à paraître, p. 1 sq.) : « The main purpose of Θ is to provide the premises and the conceptual apparatus that Aristotle will need for Λ's determinations *peri archôn*. » Nous aurions aimé engager davantage le travail de Menn à ce sujet, car bien que nous sommes d'accord avec sa visée, nous ne sommes pas en accord sur l'interprétation précise du rôle de l'*energeia* dans Θ (Menn, 1944, p. 106) et en cela nous sommes plus près de Gill et de Kosman, mais cela nécessiterait un travail entier sur Θ. En effet, malgré la critique soutenue du travail de Kosman par Menn, nous sommes de l'avis que les deux positions ne sont pas aussi incompatibles qu'il le semble.

<sup>493</sup> Kosman (2013), Gill (1989), Frede (1944), Makin (2006) et Beere (2009) soutiennent que Θ est lié davantage à Z et H qu'à Λ. C'est la lecture sur laquelle les commentateurs s'entendent le plus. Lefebvre (2018, p. 361), quant à lui admet que Θ apporte des éclaircissements sur l'unité des composés envisagée en Z et H, néanmoins, il soutient que l'objet de Θ est bien de penser les principes nécessaires à l'intelligence de Λ.

<sup>494</sup> Witt (2003), pour qui le livre Θ est une analyse indépendante d'un sens de l'être qui se tient par lui-même.

<sup>495</sup> Comme nous verrons dans le 3<sup>e</sup> chapitre, « matière » est un principe qui s'applique à toutes les catégories, mais avec un sens qui est propre à chacune d'elles.

<sup>496</sup> Cf. Lefebvre (2018, p. 395, n. 2).

<sup>497</sup> Makin (2006, p. 133-134).

puissance représente l'analyse la plus aboutie et universelle des principes de la substance et par conséquent ce schème s'applique sur et comprend à la fois les schèmes plus précis de matière-forme, capacité-exercice, et corruptible-éternel. Mais contre lui, nous proposons que ces utilisations de l'acte et de la puissance qui semblent à première vue disparates sont unifiées comme suit : le mode d'existence en puissance pour ces premiers (matière, capacité, étant corruptible) *sont privés* de la fin qu'expriment ces seconds en acte (forme, exercice, étant éternel). De cette manière nous croyons avoir montré en quel sens la négation (le non-être) appartient à l'être en puissance d'une manière fondamentale.

## II.1 La passivité de la matière et de l'être en puissance.

Dégageons rapidement quelques traits essentiels de la matière, afin de bien voir si cette interprétation tient le coup, et en même temps nous établirons que la matière se confond presque parfaitement avec la puissance passive. Nous avons une description claire et succincte de la matière dans le *De la génération et de la corruption* : « La matière est le substrat capable d'accueillir éminemment et proprement la génération et la corruption et, d'une certaine manière également, le substrat des autres changements<sup>498</sup> », c'est-à-dire le sujet constitutif d'un être qui demeure dans le processus de changement entre une forme et son contraire (sa privation). Et puisque la puissance d'être et de ne pas être détermine donc les deux possibilités extrêmes des contradictoires<sup>499</sup>, il suit naturellement que la matière sera aussi le sujet de tous les contraires

---

<sup>498</sup> *Gen Cor* I.4 320a 4-5 Trad. Rashed : « Ἐστὶ δὲ ὅλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς. » Le même constat est répété dans *Z.7* 1032b 30-35 Trad. Tricot : « Qu'une partie de l'être produit doive donc nécessairement préexister, c'est manifeste ; car la matière est une partie, puisqu'elle est le sujet immanent du devenir. »

<sup>499</sup> Berti (1983, p. 122).

intermédiaires entre l'être et le non-être, notamment : incultivé-cultivé, froid-chaud, maladie-santé, non-statue et statue, etc.

Cela par ailleurs correspond bien au rôle dévolu à la matière par les analyses du premier livre de la *Physique*. En effet, après avoir établi que : « Et la statue et toute chose mise en forme viennent d'une absence de forme<sup>500</sup> », autrement dit, de la privation, Aristote pose, en conservant la leçon de son maître selon laquelle une forme ne peut agir directement sur une autre forme, la nécessité d'un troisième terme (un *triton ti*) sur lequel agissent directement les formes<sup>501</sup>. De plus, ce *triton ti* se distingue des contraires formels en ce qu'il est un substrat qui demeure et qui en quelque sorte régit le passage d'une privation à la forme (ou d'une forme à sa privation). Donc, dans l'exemple d'un changement de l'ignorance au savoir, il n'y a jamais simplement le passage de l'un à l'autre, mais c'est dans un sujet concret que le tout se passe ; par exemple, dans l'homme<sup>502</sup>. Et puisqu'il n'a rien de tel qu'une matière pure, le substrat matériel est toujours, sans exception, déjà un être déterminé. Par exemple, ici l'on peut voir que l'homme est d'une part substance, mais aussi matière d'un changement subséquent ; c'est-à-dire que même si l'homme est éminemment une substance, il est néanmoins d'un autre point de vue, un substrat matériel pour des changements qualitatifs. Cela vient parer en avance les objections qu'Aristote soulève lui-même contre Platon, selon lesquelles la théorie des formes primitives telle qu'exposée dans le *Phédon*, ne peut en rien expliquer *pourquoi* Socrate qui est grand devient-il petit sans que la forme du petit devienne la forme du grand. En effet, sans le substrat, qui est le versant passif de l'être<sup>503</sup>, la théorie se retrouve seulement avec deux principes contraires actifs,

---

<sup>500</sup> *Physique* I.5 188b 19-20 Trad. Pellegrin.

<sup>501</sup> *Physique* I.6 189a 25-28 et 189b 1-3.

<sup>502</sup> *Physique* I.7 190a 8-9.

<sup>503</sup> La matière est, autrement dit, ce qui « subit » ou ce qui « souffre » la forme.



le grand et le petit dans l'exemple du *Phédon*, avec lesquels il est impossible d'expliquer pourquoi l'un fait « fuir » l'autre sans agir directement sur lui. Ainsi, le premier livre de la *Physique* et le *De la génération et la corruption* sont d'accord sur ce trait fondamental de la matière : elle est le substrat qui demeure au sein d'un changement déterminé.

Il découle de cela que la matière est toujours double. Elle est d'une part substance en ce qu'elle est toujours un être en acte qui préexiste au changement, et d'autre part, elle est un non-être en ce qu'elle contient la privation d'une forme qu'elle peut en principe recevoir<sup>504</sup>. C'est pourquoi on a tort de faire grand cas du rejet de la matière comme substance en Z.3<sup>505</sup>. Ce qui est considéré dans ce passage, c'est bien la matière seule, comme principe par excellence qui octroierait par *elle-même* à une chose sa substantialité. Évidemment, cela est impossible, mais cela revient à énoncer une banalité plutôt qu'un principe profond de l'aristotélisme. C'est-à-dire qu'il est impossible que la matière soit par elle-même cause de la substantialité de la substance pour la simple raison qu'il n'y a pas de matière par elle-même. Cependant, c'est là une conclusion qui est établie à la fin de Z. Par conséquent, Aristote ne peut pas, sous peine d'une pétition de principe, poser la matière et la forme comme étant inséparables en acte au début de Z. C'est plutôt le livre H qui apportera les arguments nécessaires à cet effet. C'est pourquoi, à considérer la matière en tant que telle, elle ne peut pas être substance<sup>506</sup>. Elle est donc le principe *au sein* des choses en acte, qui rend celles-ci sujets du devenir en premier lieu et en deuxième

<sup>504</sup> *Physique* I.7 190b 13-16 et 190b 24-26.

<sup>505</sup> Z.3 1029a 27-28 Trad. Tricot : « À considérer la question sous cet aspect, il résulte donc logiquement que la matière est substance. Pourtant cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable et d'être une chose individuelle. »

<sup>506</sup> Au plein titre. Cf. Morel (2016, p. 160). À noter que nous sommes d'accord avec les analyses de cet article et les conclusions générales de son commentaire de H dans Morel (2015), selon lesquelles Z.3 est loin d'être le dernier mot d'Aristote au sujet de la substantialité de la matière.

lieu rend les composés (qui résultent du devenir) sujets de changements accidentels (de lieu, de qualité ou de quantité)<sup>507</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi finalement Aristote dira que : « La substance des êtres corruptibles est matière et puissance, et non acte<sup>508</sup>. »

Ce rapide survol des traits essentiels de la matière nous permet de retirer trois aspects (distincts, mais reliés) généraux de la matière<sup>509</sup>. Premièrement, la matière est *toujours* principe de changement : en tant que nature elle l'est dans le même en tant que même, et en tant qu'être en puissance elle l'est dans un autre ou dans le même en tant qu'autre. Ainsi, on le voit bien, l'être en puissance, en tant que mode d'être à la fois de la matière naturelle et de celle artificielle, englobe les deux. Et l'être en puissance englobe les deux au sens où il est la condition d'un changement possible au sein d'un être existant ; cela est assuré par sa fonction en tant qu'être substratique. Ce premier point par lui-même devrait être suffisant pour convaincre que ce n'est pas là la puissance qui s'applique « à plus de choses que les choses dites seulement selon le mouvement<sup>510</sup> », qu'Aristote veut maintenant (*ho boulometha nun*) au début de Θ<sup>511</sup>, car une matière est *toujours* matière relativement à un changement possible<sup>512</sup>. Ainsi : « Il n'est pas vrai non plus que tout a une matière, mais seulement les choses qui sont engendrées et changent les unes dans les autres. Or, toutes les choses qui, sans subir de changement, sont ou non, n'ont pas

---

<sup>507</sup> « Pour résumer l'acquis principal de H1, la matière est “substance”, mais elle l'est en tant que sujet du changement et constitue ainsi le “ceci” en puissance, et non pas en acte. » Morel (2016, p. 160).

<sup>508</sup> Θ.8 1050b 27 Trad. Tricot de : « ἡ γὰρ οὐσία ὅλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια. »

<sup>509</sup> Nous irons plus en profondeur dans le quatrième chapitre de ce travail, alors que nous examinerons où, chez Platon, Aristote trouve son inspiration.

<sup>510</sup> Θ.1 1046a 1-2. Notre traduction.

<sup>511</sup> Tel que le soutiennent Beere, Makin, Agnostopoulos, Witt, etc.

<sup>512</sup> Et ce, même si nous prenons en compte la matière immanente. Si on considère le corps de l'homme, c'est-à-dire sa matière immanente, du point de vue de l'*ousia* de l'homme, alors il est précisément en acte tant que l'homme qu'il compose est vivant. Si nous décidons de parler des os et de la chair comme d'une matière et non comme d'un acte, *c'est en tant que ceux-ci sont potentiellement l'origine d'un autre changement*.

de matière<sup>513</sup>. » Et c'est précisément cela qu'on apprend en Θ : ces choses qui *sont* sans subir de changement ont tout de même un mode d'être en puissance et un mode d'être en acte au sens du passage de la première entéléchie à la deuxième.

Deuxièmement, cela fait de la matière un ceci en puissance : « (j'appelle "matière" ce qui n'étant pas un ceci en acte, est un ceci en puissance) (ὅλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὕσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι)<sup>514</sup>. » Qu'elle ne soit pas un ceci en acte signifie qu'elle existe sous une autre modalité. Cette modalité est le fait d'être nécessairement doublement relative. D'une part, elle est relative à ce au sein duquel elle est, la matière de la maison est *d'abord* relative à l'être en acte au sein duquel elle se trouve : le bois. C'est pourquoi la matière d'une scie ne se trouve pas dans l'eau ; la matière de la maison ne se trouve pas dans l'air ou dans l'animal, etc. D'autre part, la matière est relative à la fin dont elle est l'être en puissance. Dans ce sens, la matière de la maison est dans le bois seulement parce que quelque chose comme l'art de construire des maisons existe en acte. Être un ceci en puissance veut donc dire que la matière *est* comme un début est à sa fin. Et il n'y a aucun sens à parler d'un début de quelque chose qui n'a pas de fin. « Fin », dans ce cas, peut s'entendre en deux sens. La fin que vise le début, mais aussi la fin préalable, celle qui le précède et qui rend le début possible en premier lieu. En revanche, les actes complets n'ont ni début ni fin ; c'est la conclusion du passage controversé à la fin de Θ.6. En effet, pour ces actes (voir, contempler, etc.), le passage de l'être en puissance à l'acte implique plutôt la sauvegarde et la continuité d'une seule et même forme, et ce hors du temps.

<sup>513</sup> H.5 1044b 27-28 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>514</sup> H.1 1042a 27. Trad. Morel.

On voit donc encore une fois que le sens de la puissance recherchée dans  $\Theta$  ne s'applique pas à la matière.

Enfin, troisièmement, la matière est fondamentalement indéterminée. C'est cette indétermination même qui la rend propice à l'information. Z.3 pose en principe sa nature indéterminée : « J'appelle matière ce qui n'est par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'être est déterminé<sup>515</sup>. » La matière est déduite, dans une sorte de « raisonnement bâtarde », qui ne va pas sans rappeler la difficulté de saisir la *khôra* du *Timée*, et cela « c'est normal, car la matière se révèle par négation<sup>516</sup> », sans pour autant s'identifier à celle-ci (la négation)<sup>517</sup>. Cela découle en quelque sorte des aspects un et deux que nous avons nommés : la matière est le sujet d'un changement possible, et en cela elle est tout simplement un ceci en puissance et non en acte, ce qui fait d'elle essentiellement un être indéterminé, car elle est autant être que ne pas être. Cependant, le changement dont elle peut être l'origine n'est pas encore en acte. Il peut donc être freiné, voire être aboli en cours de mouvement. Voilà pourquoi la matière est indéterminée : non seulement son passage à l'acte peut se faire par le biais de plusieurs formes (un morceau de bois peut être informé par une infinitude de formes), mais tant qu'elle n'est pas passée complètement à l'acte, elle peut toujours échouer ou devenir autre chose. Elle est donc l'indétermination qui rend possible une détermination supplémentaire<sup>518</sup>.

---

<sup>515</sup> Z.3 1029a 19-21 Trad. Tricot.

<sup>516</sup> I.8 1058a 23-24 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>517</sup> Z.3 1029a 25. La négation est déjà une sorte de détermination. Elle est donc plutôt du côté formel, c'est à vrai dire la privation qui appartient à la matière *par accident*.

<sup>518</sup> La matière représente donc un lieu, une sorte d'espace ontologique qui représente l'absence d'une détermination. Or, la situation concrète d'un tel étant matériel circonscrit à cette absence les déterminations supplémentaires qui lui sont possibles.

À partir de ces trois traits caractéristiques de la matière, nous pouvons bien voir que la matière est une sorte d'être en puissance qui est éminemment, voire toujours, dit selon un certain mouvement. En revanche, comme nous avons noté plus haut, les puissances de contempler ou de voir ne sont pas (1) les sujets d'un changement ou d'un devenir<sup>519</sup>, car elles sont l'expression complète d'une forme dans sa fin et non pas l'expression d'une forme dans sa matière. En outre, le passage à l'acte d'une action immanente n'est pas (3) le passage d'un niveau de détermination à un autre (soit plus, soit moins), car il n'y a pas de différence formelle entre le savoir en puissance dans un géomètre qui ne fait pas de géométrie et le savoir en acte chez le géomètre qui en fait. Par contre, le trait (2) semble être partagé par les deux utilisations de la puissance. En effet, le savoir en puissance chez le géomètre est à la fois relatif à l'acte préalable dont il dépend pour son existence (le géomètre dans sa première entéléchie, autrement dit, l'homme dans lequel est présente la forme du savoir géométrique) et à l'acte de son expression complète dans sa fin. Tout comme la matière de la maison est relative à la fois au bois *et* à la maison finale.

Nous maintenons donc l'hypothèse selon laquelle les deux sortes de puissances dont parle Aristote dans *Θ* sont bien cernées par, d'un côté, les puissances qui sont principe d'un mouvement, à savoir les actions transitives et actives et les matières passives correspondantes et, de l'autre côté, par les actes complets pour lesquels leur être en puissance ne revêt pas le même sens que pour la matière. La matière serait tout simplement le versant passif de la puissance *archê kinêseôs*<sup>520</sup>. Il nous reste cela à démontrer. Cela nous importe parce que lorsque Aristote

---

<sup>519</sup> Elles sont *dans* un sujet et non pas *le* sujet.

<sup>520</sup> Dans le lexique du *De Anima*, cela signifie que le mode d'être de la matière est la première puissance et non la deuxième. La deuxième puissance s'applique à la forme qui n'est pas actuellement dans sa fin (en acte).

pose la matière comme l'alternative au principe matériel de Platon (dyade, relatif, non-être, illimité), il est sous-entendu que celui-ci étant absolument passif, il ne peut être un principe premier. Ce point de contention sera significatif dans la considération aristotélicienne du principe matériel de la théorie tardive de Platon.

La question à poser est donc la suivante : l'être en puissance comme mode d'être de la matière est-il un sens de la puissance autre que les sens qui ont été distingués dans  $\Delta.12$  et  $\Theta 1$  ? Non, ce postulat n'est pas nécessaire<sup>521</sup>, car dans les faits, être un ceci en puissance, c'est précisément avoir la puissance passive de changer soit substantiellement, au sens où les briques deviennent une maison et la semence devient l'adulte, soit selon les autres catégories au sens où l'homme ignorant devient savant (qualité). Tous les exemples que nous donne Aristote à cet effet dans  $\Theta$  en témoignent, de même que le Stagirite répète à plusieurs reprises que la matière est fondamentalement passive : « En effet ce n'est sûrement pas le substrat qui produit lui-même son propre changement ; je veux dire que, par exemple, le bois et le bronze ne sont ni l'un ni l'autre responsables de leur propre changement, que ce n'est pas le bois qui fait le lit ni le bronze qui fait la statue<sup>522</sup>. » Et ce, pour la simple raison que « quant à la matière en tant que matière, elle n'est que passivité ( $\eta \delta' \upsilon\lambda\eta \tilde{\eta} \upsilon\lambda\eta \pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ )<sup>523</sup>. »

<sup>521</sup> Cela confirme la thèse de Frede (1994, p. 180,186) selon laquelle « Potentiality is not a further, distinct kind of dunamis, but just one or another of the kinds of dunamis already distinguished, understood in a certain way. »

<sup>522</sup> A.3 984a 22-25 Trad. Duminil et Jaulin. Voir aussi A.6 1071b 29-32 Trad. Duminil et Jaulin : « En effet, comment y aura-t-il mouvement s'il n'y a pas une cause en acte ? De fait, le bois, assurément ne se mettra pas de lui-même en mouvement, mais ce sera l'art du charpentier, ni les menstrues, ni la terre, mais ce seront les graines et la semence. »

<sup>523</sup> *De la génération et de la corruption* 324b 18 Trad. Rashed. Aussi, cf. 335b 29-31sq. Tout ce passage montre en effet que les physiciens donnaient à leur matière des propriétés qui dans les faits appartiennent au versant formel de l'être et ce faisant ils rendaient la matière en soi active, comme si c'était le fer qui coupait et non la forme de la scie. Au contraire pour Aristote, même la plus petite particule de feu est un *suntheton* hylémorphique et l'activité du feu provient de sa forme, et son affectivité vient de sa matière

La matière « accueille » la forme, elle « reçoit » les contraires et « il [lui] appartient d'être affectée et mue<sup>524</sup> » ; Aristote ne pourrait être plus clair. Au sein même de Θ, c'est d'abord la lecture de Frede qui soulève la possibilité que « *potentiality does not seem to be anything in addition to the passive dynamis of the bricks to be turned in a house.*<sup>525</sup> » Pour arriver à cette conclusion, Frede déconstruit en quatre temps l'exemple de la maison qu'Aristote donne aux lignes 1049a 8-11 de Θ.7 : « De même encore, la maison sera en puissance si aucun obstacle dans le patient, autrement dit dans la matière, ne s'oppose à ce qu'elle devienne une maison, et s'il n'y a rien qu'il faille y ajouter, y retrancher ou y changer ; ce sera la maison en puissance.<sup>526</sup> » Aristote énumère donc les conditions pour que quelque chose puisse être considéré comme étant « en puissance ». D'une part, nous devons avoir la bonne matière ; on ne peut construire une maison en eau. D'autre part, cette matière adéquate doit être en bon état ; un tas de briques lézardées ne sont pas une maison potentielle. C'est là dire qu'il doit n'y avoir aucun obstacle (μηθὲν κωλύει) à ce que la matière donnée devienne une maison. La solidité de la brique est un élément, un constituant immanent de la maison ; si cette dernière n'est pas solide, car lézardée, alors elle n'a pas la puissance de faire partie d'une maison. En outre, la matière doit être dans sa forme finale (οὐδ' ἔστιν ὁ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν) ; de l'argile non cuite et qui n'est pas en forme rectangulaire n'est pas non plus une maison potentielle. Et ce pour la raison suivante : plusieurs principes actifs doivent intervenir entre l'argile et la brique afin que la transformation ait lieu et ces principes actifs sont externes à la fois

---

(les puissances du chaud et du sec) : *De la génération et de la corruption* 324b 19 : « Τὸ μὲν οὖν πῦρ ἔχει ἐν ὅλῃ τὸ θερμόν. »

<sup>524</sup> De la génération et la corruption II.9 335 29-31 Trad. Rashed.

<sup>525</sup> Frede (1994, p. 190).

<sup>526</sup> Θ.7 1049a 8-11 Trad. Tricot.

à l'argile et à la maison. L'argile donc, n'est pas une maison en puissance parce que ce n'est pas la forme de la maison qui l'informe, mais plutôt celle de l'art de fabriquer des briques dans l'esprit du briquetier. Ainsi, seules les briques dans le bon état, dans leur forme finale et prévues à l'effet de devenir une maison sont véritablement la maison en puissance<sup>527</sup>.

Y a-t-il dans les briques autre chose que la puissance passive (adéquante) de celles-ci pour devenir une maison ? Puisque ce n'est pas le bois qui fait le lit, ce ne sera pas non plus la brique qui fait la maison ; par conséquent, la brique considérée en tant que matière d'une maison potentielle est en puissance au sens où elle détient une puissance passive adéquate pour devenir le mur d'une maison ; rien de plus, rien de moins. Nous disons passif, car c'est la puissance active du bâtisseur qui agencera les briques de sorte à faire ressortir de celles-ci la solidité adéquate au mur d'une maison.

Donc, l'être en puissance, dans son sens matériel serait tout simplement la puissance passive propre à l'être. Or, cette puissance est précisément la puissance de se faire mouvoir ou de changer, ou comme Aristote le dit lui-même dans ses deux « définitions » de la puissance passive, c'est « le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre<sup>528</sup> », ou de même en Δ.12 : « la faculté d'être changé ou mû par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre, et d'après laquelle le patient subit une modification.<sup>529</sup> » Autrement dit, la matière est le sujet du devenir ou l'affectivité de l'être même. En effet, l'être est susceptible de changement en tant qu'il possède toujours un versant

---

<sup>527</sup> Frede (1994, p. 190).

<sup>528</sup> Θ.1 1046a 11-13 Trad. Tricot de « ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἑαυτοῦ. »

<sup>529</sup> Δ.12 1019a 20-21 Trad. Tricot.



matériel : « Ainsi donc, tous les agents qui n'ont pas leur forme dans la matière demeurent sans affection, tandis que tous ceux qui sont dans la matière sont susceptibles d'être affectés<sup>530</sup>. » La puissance passive au sein de l'être *se dit donc toujours d'un mouvement potentiel*<sup>531</sup>. C'est pourquoi, bien que nous acceptions la thèse de Frede selon laquelle la matière n'est rien de plus que la puissance passive, nous ne croyons pas que c'est celle-ci qui est l'objet véritable du livre Θ.

On pourrait objecter à cette position le texte célèbre où Aristote dit de la matière qu'elle est : « comme si la femelle <tendait> vers le mâle et le laid vers le beau<sup>532</sup>. » En effet, ce texte pris hors contexte semble bien envisager une puissance active à la matière ; tendre vers et désirer sont bien actifs. Or, non seulement le passage entier nous semble être une raillerie du discours du *Timée*, mais la suite du passage élimine immédiatement la première impression que nous pouvons nous en former : « À ceci près que ce n'est pas le laid en soi <qui tend vers le beau>, mais <le laid> comme accident, et pas la femelle <en soi>, mais par accident<sup>533</sup>. » Ce n'est donc pas la matière en tant que telle qui désire la forme, celle-là étant purement passive comme nous l'avons montré (et de fait, n'existant pas par soi), ni est-ce la forme qui se désire elle-même, car elle est en soi complète. Par exemple, ce n'est pas la brique qui désire être une maison, car la brique en tant que matière de la maison est purement passive et en tant que forme de la brique elle est complète et ne manque de rien<sup>534</sup>. En fait, c'est la privation au sein de la matière, donc le

---

<sup>530</sup> De la génération et de la corruption 324b 4-6 Trad. Rashed.

<sup>531</sup> Quant à la matière immanente au sein de la maison qui est construite, ou aux lettres A et B au sein de la syllabe BA, nous préférons parler d'éléments. Cf. Z.17 1041b 31-32 et Δ.3 1014a 25-31.

<sup>532</sup> *Physique* I.9 192a 23 Trad. Pellegrin.

<sup>533</sup> *Physique* I.9 192a 24-25. Trad. Pellegrin.

<sup>534</sup> En tant que brique.

non-être, qui désire la forme et l'être<sup>535</sup>. Or, c'est là encore par accident, car ce n'est pas la privation en soi, ni le non-être en soi, ni par exemple le laid en soi qui désire la forme (ces choses n'existant pas de toute façon pour Aristote), mais bien la privation qui par accident se trouve dans une matière qui peut recevoir la forme désirée. Tout cela s'insère dans la cosmologie d'Aristote : « Car puisque pour toutes choses, nous disons que c'est toujours le meilleur que “désire” (ὁρέεσθαι) la nature, qu'*être* est meilleur que *ne pas être* [...] et qu'il est impossible que l'*être* appartienne à la totalité des choses du fait de leur position éloignée du principe<sup>536</sup>. » Et si la nature désire le meilleur, c'est précisément comme la privation au sein d'une matière qui peut recevoir la forme qui correspond à cette privation. Ainsi, Aristote maintient l'activité de la forme<sup>537</sup>, sans que celle-ci désire sa propre corruption et sans que celle-ci soit dotée d'un manque et il maintient aussi la pure passivité de la matière en montrant que c'est l'absence d'une forme dans la matière qui met en marche le mouvement<sup>538</sup>.

Enfin, ayant démontré que l'acte parfait est dénué de toute trace du non-être, puisque celui-ci est inhérent à l'être en puissance, il reste à développer les conséquences d'une telle position sur la lecture qu'Aristote fera du non-être chez Platon. C'est là le thème de notre

---

<sup>535</sup> Δ.2 1013b 11-16 Trad. Duminil et Jaulin : « De plus, la même chose est cause des contraires ; de ce qui, en effet, par sa présence, est cause de ceci, nous faisons parfois la cause du contraire pour son absence ; par exemple, nous rendons cause du naufrage l'absence du pilote dont la présence était cause de salut, et les deux *la présence et la privation sont causes parce qu'elles mettent en mouvement*. » Nous soulignons.

<sup>536</sup> *De la génération et de la corruption* II.10 336b 28-32 Trad. Rashed. Il s'agit ici de l'*orexis* qui désire l'*orekton* de Δ.7 1072a 26.

<sup>537</sup> Son activité ne consiste pas à devenir elle-même, mais tout simplement d'être elle-même.

<sup>538</sup> Cf. *De la génération et de la corruption* II.8 335a 15-20. C'est le feu, en tant que principe hylémorphique qui désire la limite, car sa nature est d'aller vers le « haut », vers la limite supérieure. Ainsi, ce serait le feu dans l'être qui est responsable du « désir » de l'être en puissance pour sa forme, pour sa limite et de la nature en général pour la perfection du moteur non mû. Cf. aussi *Du Ciel* 281a 7-27 où il est dit que la puissance est toujours définie par rapport à une limite supérieure.

troisième chapitre, mais avant d'y passer, récapitulons les étapes de l'argument qui nous a mené au constat selon lequel l'être en acte n'est aucunement mélangé avec le non-être pour Aristote. Premièrement, nous apprenons au début de N.2 que tout ce qui a une matière peut ne pas être<sup>539</sup>. Cependant, c'est en Θ.3 que nous apprenons pourquoi cela est le cas. En effet, en Θ.3, à l'occasion de la réfutation des Mégariques, Aristote sépare et distingue le plus clairement la puissance et l'acte. C'est au sein de ce chapitre capital qu'Aristote explique que la puissance se différencie de l'acte en ce qu'elle est essentiellement pénétrée de non-être. C'est-à-dire que l'être en puissance est la modalité propre de quelque chose ou d'une action qui peut être ou ne pas être, alors que l'acte tout simplement est. Deuxièmement, cette lecture de Θ.3 nous permet de proposer une interprétation de Θ selon laquelle la puissance que cherche Aristote dans ce livre n'est pas celle qu'a la matière pour devenir une substance, mais bien la puissance qui passe à son acte de manière instantanée et donc *sans mouvement*. C'est seulement en proposant un type d'acte qui *n'est pas* le résultat d'un mouvement qu'Aristote peut songer à faire de celui-ci son principe ultime (le Divin de Λ) puisque le mouvement implique nécessairement le non-être. De plus, cette interprétation nous laisse voir que « matière » est un concept plus restreint que l'être en puissance, car la matière est toujours en puissance un mouvement alors que la puissance peut aussi passer à l'acte sans mouvement, comme le démontre l'important exemple de la contemplation. Nous retirons donc deux points importants de notre lecture de Θ pour la suite de notre argument : d'une part, Aristote s'outille d'un concept de l'être (en acte) complètement séparé du non-être, et d'autre part, l'être en puissance, empreint du non-être est posé comme le principe, voire l'essence<sup>540</sup> de l'être matériel.

---

<sup>539</sup> N.2 1088b 18-23.

<sup>540</sup> Θ.8 1050b 26-27.

Ainsi, nous pouvons déjà entrevoir une des conséquences notables : si pour le Stagirite tout être qui est pénétré de non-être est nécessairement de l'être en puissance, alors il s'avère que la pensée de Platon issue du *Sophiste* sera une pensée de l'être en puissance et non une pensée de l'être en acte. Nous avons donc montré pourquoi Aristote ne peut accepter les avancés ontologiques du *Sophiste* : en intégrant le non-être à l'être, Platon fait de ses formes des êtres en puissances. Dans notre prochain chapitre, nous montrerons les raisons pour lesquelles le Stagirite ne peut accepter non plus la théorie méontologique que développe le *Sophiste*.

## Chapitre 3 : Autour de *Métaphysique* N.2

### I.1 L'effet Parménide.

Dans notre premier chapitre sur le *Sophiste*, nous avons montré que dans ce dialogue Platon semble intégrer la puissance au sein de l'être *haplôs*, c'est-à-dire dans le monde des formes. Cela aurait comme conséquence, selon une lecture aristotélicienne, d'introduire le non-être et l'indétermination comme des choses qui « sont » éminemment. Or, dans notre deuxième chapitre nous avons montré que pour le Stagirite, l'être qui contient du non-être et de l'indétermination n'est précisément *pas* le « *to on hei on* » que recherche la sagesse philosophique. En principe donc, nous comprenons les raisons pour lesquelles la théorie de l'être qui ressort du *Sophiste* n'est pas adéquate pour les exigences du système aristotélicien. En effet, Aristote termine Θ.8, le chapitre où il décline définitivement l'être en puissance comme étant secondaire à l'être proprement dit (l'acte) avec une critique directe des Idées, qui ne seraient selon lui, que des êtres en puissance<sup>541</sup>. Cela dit, il y a un autre aspect capital du *Sophiste* qui interpellera la critique d'Aristote : la théorie du non-être qui en ressort. Dans ce chapitre, nous approfondirons nos recherches sur les réflexions aristotéliennes au sujet des principes développés dans le *Sophiste* en montrant de quelle façon il faut comprendre le rejet aristotélicien du non-être platonicien.

Cette lecture aura pour but d'explicitier l'importance que la pensée du *Sophiste* prend dans l'esprit du Stagirite lorsque celui-ci juge et critique le platonisme tardif. Ainsi, nous serons à même de voir que selon Aristote, la pensée du *Sophiste* est le sol dans lequel s'enracine la

---

<sup>541</sup> Θ.8 1050b 34 - 1051a 3 Trad. Tricot.

théorie tardive de Platon, celle dite « non-écrite » qui d'ailleurs est la cible d'une grande partie des livres M et N de la *Métaphysique*. Au cours de notre argumentation, nous verrons également que la cause de « l'erreur » fondamentale de Platon est de n'avoir jamais bien identifié la polysémie de l'être et cela, même s'il y est passé de près dans le *Sophiste*. Cela étant démontré, nous concluons ce chapitre en démontrant que la théorie aristotélicienne du non-être se démarque entièrement de celle de son maître, pour la simple raison que selon Aristote, ce que Platon identifie comme le non-être (l'Autre) est en fait une espèce de la catégorie ontologique du relatif. Donc, Platon contrairement à Parménide n'aura jamais pensé proprement le non-être et c'est ce fait même qui l'empêchera de penser correctement la nature du principe premier, car l'introduction du non-être dans l'être le condamne à être un penseur de l'être en puissance.

À la suite de l'argument contre l'éternité des nombres et des idées dans N.2, Aristote passe à l'attaque contre la source fondamentale de l'erreur platonicienne, soit d'avoir posé l'être (l'un) et le non-être (dyade indéterminée) comme les principes du tout et nomme la raison principale de cet erreur :

Une foule de causes expliquent l'égarement des Platoniciens dans le choix de leurs principes. La principale, c'est qu'on s'est embarrassé dans les difficultés archaïques. On a cru que tous les êtres n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'Être lui-même, si on n'arrivait pas à résoudre et à réfuter l'argument de Parménide : *Car jamais on ne fera que ce qui est n'est pas*. Il était donc, croyait-on, nécessaire de montrer que le Non-Être est : c'est à cette condition seulement que les êtres, si l'on veut qu'ils soient multiples, pourront dériver de l'Être et d'un principe autre que l'Être

(Πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἷτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς. Ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ "οὐ γὰρ μήποτε

τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα," ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν·  
οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν)<sup>542</sup>.

La raison principale de l'erreur platonicienne est donc d'avoir été convaincu par l'argument de Parménide selon lequel en aucun sens pouvons-nous dire du non-être qu'il « est »<sup>543</sup>. C'est là montrer du doigt le *Sophiste* qui est sans aucun doute le lieu où Platon répète plusieurs fois explicitement que le non-être « est ». Cela sans compter que « l'argument<sup>544</sup> » de Parménide cité par Aristote est celui même qui ouvre la partie ontologique du dialogue. Donc, à lire entre les lignes, on peut proposer que selon Aristote, le *Sophiste* est le lieu décisif où s'enracine l'égarement platonicien et est vraisemblablement le texte à l'origine de la théorie platonicienne critiquée dans les livres M et N.

Tenter de montrer que le non-être est, c'est *a priori* impossible selon Aristote, car il n'y a pas de non-être univoque qui serait en quelque sorte le contradictoire d'un être univoque. Et cela, pour la raison éminemment aristotélicienne de la polysémie de l'être. Croire que le non-être absolu *soit*, est certes, une erreur<sup>545</sup>, mais une erreur qui découle d'une faute encore plus primordiale ; celle de n'avoir pas distingué les différents sens de l'être. Dans notre texte de N.2, Aristote prend la polysémie de l'être comme un acquis. À vrai dire, il la prend comme un

<sup>542</sup> N.2 1089a 1-7 Trad. Tricot. Malgré le fait que ni le nom de Platon ni des platoniciens ne figurent dans le texte grec (en fait, Duminil et Jaulin, et Rutten et Stevens ne nomment pas Platon ici), la plupart des commentateurs s'accordent sur le fait qu'il y a ici une référence au *Sophiste*. Cf. Annas (1976, p. 201, 205-206), Robin (1908, p. 533-535), Cherniss (1944, p. 92), Rutten et Stevens (2014, p. 1601 n. 5).

<sup>543</sup> Le « εἶναι μὴ ἔόντα » semble poser problème. Tricot l'entend comme « ce qui est n'est pas » alors que Duminil et Jaulin : « car il n'y a pas de danger de jamais contraindre à l'être le non-être » et Rutten et Stevens : « Car jamais cela ne l'emportera, que des non-étants soient », l'entendent comme le contraire. Nous penchons du côté de ces derniers.

<sup>544</sup> C'est moins un argument, mais plutôt une phrase de sage.

<sup>545</sup> Γ.1 1003b 10 Trad. Duminil et Jaulin : « C'est pourquoi nous affirmons que même le non-être est non-être. »

conditionnel<sup>546</sup> à valeur évidemment rhétorique, car il est clair que pour Aristote il n'y a rien d'un « si » à la polysémie de l'être. Dans les faits, l'être est polysémique et alors, ceux qui disent que l'être est « un » doivent expliquer en quel sens il est un ; selon la substance, l'affection, la qualité, ou la quantité, etc. Il en va de même pour ceux qui entendent le non-être comme un terme absolu. En effet, si l'être est équivoque, le non-être le sera nécessairement aussi. Toutefois, que l'être se dise en plusieurs sens est tellement une orthodoxie aristotélicienne et il s'en sert comme première ligne d'argumentation à tant de reprises qu'on oublie que cette théorie n'est pas seulement un dogme aristotélicien, mais bien la conclusion d'un argument resserré sur la nature de l'attribution<sup>547</sup>.

De plus, l'argument qui établit la nécessité de la polysémie de l'être est intéressant pour notre propos, car il est dirigé contre ces mêmes Éléates qui pensent l'être comme univoque et qui ont égaré Platon. Cela porte à croire que la théorie de la polysémie de l'être a été élaborée à partir d'une réflexion sur l'impossibilité de l'être univoque tel que le soutient Parménide. Qui plus est, l'argument d'Aristote qui le mène à conclure à la polysémie de l'être ne va pas sans réminiscence de l'argumentation du *Sophiste* au sujet de la communication des genres, cette dernière théorie ayant parfois l'allure d'un discours sur la possibilité de l'attribution. Donc, si la théorie de la polysémie de l'être a été élaborée en partie contre l'être unitaire des Éléates (tel que nous le voyons dans le premier livre de la *Physique*), alors il est parfaitement légitime

---

<sup>546</sup> N.2 1089a 7 Trad. Tricot : « Pourtant, d'abord, si l'être se prend bien en plusieurs acceptations (εἰ τὸ ὄν πολλαχῶς). »

<sup>547</sup> Bien que S. Mansion (1984, p. 173) ait raison en un sens de dire qu'en *Physique* I.2 la polysémie de l'être est assumée sans preuve dans l'exposition générale de l'éléatisme, en un autre sens, comme nous le montrerons, les arguments de *Physique* I.3 forment une sorte de preuve de la nécessité de la polysémie de l'être sans pour autant établir la spécificité de la théorie des catégories.



qu'Aristote soulève les mêmes arguments contre Platon, qui serait resté prisonnier de l'ontologie parméniidienne.

Regardons de plus près. En *Physique* I.3, contrairement à N.2, Aristote ne se contente pas de simplement nommer la polysémie de l'être, il explique pourquoi elle est nécessairement vraie :

Ses [Parménide] <prémisses> sont fausses du fait qu'il postule que l'étant se dit absolument, alors qu'il se dit de plusieurs manières. Sa conclusion n'est pas valide parce que si l'on postulait <qu'il existe> que les choses blanches – en admettant que le blanc ait une seule signification – il n'en resterait pas moins que les choses blanches seraient multiples et non pas une. [...] En effet, autre sera l'être du blanc et <autre l'être> de ce qui l'a reçu. Et il n'y aura rien non plus de séparé à côté du blanc ; en effet, ce n'est pas en tant que séparés mais par leur être que le blanc et ce à quoi il appartient diffèrent<sup>548</sup>.

Pour cela, il commence par donner un exemple : premièrement, si l'être est univoque au sens où l'on dit blanc ou cheval ou homme (peu importe le terme) cela ne veut en rien dire qu'il n'y a qu'un seul blanc. Au contraire, même si blanc et cheval ont une signification unique, il y a évidemment plusieurs blancs et plusieurs chevaux. Il en va de même pour l'être ; une signification unique ne lui garantit en rien un objet exclusif. Aristote montre alors que nous n'avons même pas besoin d'avoir de multiples choses pour qu'il y ait une différence. Il explique ensuite qu'au sein de la même chose il y a déjà deux « moments » conceptuellement distincts. En effet, « ce que c'est d'être le blanc » et « ce qui reçoit le blanc » diffèrent même au sein d'un seul être. Bien que ce ne soit pas explicitement dit, nous voyons là ce qui deviendra dans les chapitres qui suivent la différence entre le sujet et ce qu'il est, c'est-à-dire la différence entre la matière et

---

<sup>548</sup> *Physique* I.3 186a 26-32 Trad. Pellegrin.

la forme. Mais de manière encore plus primordiale, nous voyons à l'œuvre une distinction importante entre un sujet et son attribut et dans ce cas, pas n'importe quel attribut, mais bien l'attribut essentiel. Il est donc nécessaire, conclut Aristote : « d'admettre non seulement que l'étant signifie une chose unique, quelle que soit la chose dont il est prédiqué, mais <signifie> aussi l'étant essentiel et l'un essentiel<sup>549</sup>. »

Puisque Aristote a séparé deux « moments » au sein d'un seul être, il peut alors montrer que ces deux « moments » signifient l'être *en deux sens différents* : « L'accident, en effet, se dit d'un certain substrat, de sorte que ce à quoi est attribué l'étant n'existera pas, car il sera différent de l'étant<sup>550</sup>. » C'est-à-dire que l'être du blanc, et de ce qui est blanc devront se distinguer par leurs définitions, faute de quoi nous tomberons dans des absurdités manifestes, car si le blanc n'a qu'une seule définition, alors ce qui reçoit le blanc ne sera *pas* le blanc, il sera donc non-blanc. Par conséquent, ce qui est blanc (sujet) sera en fin de compte *rien*, parce qu'il n'est pas la blancheur en tant que telle. Le sujet du blanc sera ainsi littéralement un non-être (blanc, mais pas *le* blanc, donc non-blanc)<sup>551</sup>. À notre avis, on peut remplacer l'exemple du blanc par l'être et gagner en clarté. Dans ce sens, en refusant de donner au moins 2 sens à l'être, l'être de Parménide est l'être de rien puisque le sujet de l'être sera non-être : « En effet, il ne sera pas possible que cette <autre chose> soit un étant quelconque, à moins que l'étant n'ait plusieurs significations, de sorte que chacune soit quelque chose.<sup>552</sup> » Ainsi, le sujet n'étant pas l'être essentiel univoque sera un non-être. Or, si ce à quoi est attribué l'être est un non-être, alors l'être

---

<sup>549</sup> *Physique* I.3 186a 31-32.

<sup>550</sup> *Physique* I.3 186a 34-36.

<sup>551</sup> Cela rappelle les discussions au sujet de l'attribution dans le *Sophiste* (251c). Le rappel est d'autant plus fort par la mention implicite des platoniciens à la fin du chapitre 3 187a 1-5.

<sup>552</sup> *Physique* I.3 186b 2-4 Trad. Pellegrin.

essentiel sera lui-même l'être du non-être. C'est pourquoi Aristote peut conclure avec confiance que l'univocité ontologique de Parménide est absolument incohérente, car elle fait de l'être un non-être<sup>553</sup>. Il va sans dire que toutes les attributions de l'être parménidien recèleront tous le même problème : l'un n'étant pas l'étant essentiel, l'infini n'étant pas l'étant essentiel, l'éternité n'étant pas l'étant essentiel toutes ces attributions seront d'autant plus de non-êtres.

C'est là poser contre Parménide la distinction entre sujet et attribution. C'est d'ailleurs l'ignorance de cette distinction<sup>554</sup> qui aurait mené Parménide à poser l'être comme Un, alors qu'il est toujours déjà nécessairement double. En effet, même la célèbre locution de Parménide, le socle et le fondement de tout son système, à savoir que « l'être est, et le non-être n'est pas [ou n'est rien] (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν)<sup>555</sup> », témoigne de la présence de l'attribution. D'une part, le non-être est attribué au « rien » (μηδὲν), donc il y a là explicitement l'usage du verbe être dans son sens attributif<sup>556</sup>. Ce que Parménide, par son concept univoque de l'être, serait incapable d'expliquer. D'autre part, même dans la première moitié de la phrase, où l'usage absolu du verbe est évident (l'être est, c'est-à-dire existe), il y a un clivage. Un clivage annoncé par l'utilisation de l'infinitif (l'être) et l'indicatif (est). Même si l'être n'est pas attribué (à

<sup>553</sup> *Physique* I.3 186b 10 Trad. Pellegrin : « Donc l'étant essentiel sera un non-étant. »

<sup>554</sup> Aristote admet que cette distinction n'aurait pas été connue de Parménide. *Physique* I.3 186a 31. C'est d'ailleurs ce qui conditionne le questionnement même qui a égaré les premiers penseurs. En effet, ils s'étonnaient du fait que la génération et le mouvement nécessitaient deux prémisses impossibles. D'une part, soit l'être vient de l'être ce qui est impossible, car cela voudrait dire qu'il y avait de l'être avant l'être. D'autre part, soit l'être vient du non-être, ce qui est également impossible, car sinon il y aurait génération à partir du non-être; le non-être viendrait à être. Or, on voit bien que dès que nous appliquons les distinctions aristotéliennes, nous pouvons soutenir sans contradiction les deux prémisses qui ont égaré les premiers penseurs. Que l'être vienne de l'être se comprend comme le fait qu'un homme vient d'un homme (la forme transmise) et que l'être vienne du non-être se comprend comme le fait qu'un homme vient d'un non-homme, mais qui est homme en puissance (sa matière). *Physique* I.8 191a 25-33.

<sup>555</sup> Diels Fragment 6, notre traduction.

<sup>556</sup> Même si c'est la négation de l'être qui est attribuée à rien, il reste que le sens de cette attribution est quand même dépendant du sens positif de l'être.

quelque chose), Parménide, à son insu sans doute<sup>557</sup>, attribue quelque chose à l'être : l'être (sujet) est (verbe). Par conséquent, l'être est sujet d'attribution *et* attribution ; il est donc déjà double. Aristote peut donc dire que l'être (l'acte de l'être *est*, que cela soit en tant que verbe d'action ou d'état) et ce à quoi l'être appartient (le sujet du verbe, *être*) sont différents. Cela est inscrit au sein même de l'être, et ce, dès lors que nous disons quelque chose à propos de l'être, même si ce n'est rien d'autre que « l'être est ». À vrai dire, pour garder l'absolue unicité de l'être, il faudrait n'en dire rien d'autre que de prononcer le mot « être », car même la tautologie dédouble l'être<sup>558</sup>. Or, nous savons, à la fois du *Sophiste*<sup>559</sup> et des *Catégories*<sup>560</sup>, qu'un terme unique n'a pas en soi une valeur de vérité. Cependant, dès qu'on lie un sujet à un verbe (Théétète vole, l'être est), nous voilà avec un discours significatif qui noue *deux* termes existants (qui *sont*) ensemble.

Donc, soutient Aristote, dans la pensée de Parménide, l'être signifie déjà à la fois l'être essentiel (ce que c'est que d'être), mais aussi cette chose qui est l'être essentiel (ce qui *est*). Mais cette chose (le substrat) à qui on attribue l'être essentiel n'est pas l'être essentiel en soi, et par conséquent elle ne sera pas « être » si l'on refuse d'admettre qu'il y a ici *au moins* deux sens de l'être en jeu. Or, c'est précisément cela qui est refusé par Parménide. Conséquemment, le système de Parménide doit admettre l'existence d'au moins deux sens de l'être, soit un sens pour cette chose (substrat) à qui appartient l'être essentiel<sup>561</sup> et un sens pour la nature de l'être essentiel en tant que tel, sinon il sera condamné à dire que son être est un non-être. À vrai dire, si

---

<sup>557</sup> *Physique* I.3 186a 31-32 Trad. Pellegrin : « En effet, ce n'est pas en tant que séparés mais par leur être que le blanc et ce à quoi il appartient diffèrent. Mais Parménide ne le voyait pas encore. »

<sup>558</sup> Cela a été bien vu, par ceux qui éliminèrent le mot être de leur discours, *Physique* I.2 185b 28-31.

<sup>559</sup> *Sophiste* 262c.

<sup>560</sup> *Catégories* 2a 5-10 et De l'interprétation 16a 10-15.

<sup>561</sup> *Physique* I.3 186a 32-186b 4.

l'être de Parménide n'est effectivement attribué à « rien »<sup>562</sup>, en quoi sera-t-il être plutôt que non-être<sup>563</sup> ?

Cela ne va pas sans rappeler la discussion avec ceux « qui affirment que tout est un<sup>564</sup> », juste avant le combat des géants dans le *Sophiste*. En effet, c'est le même point de dispute qui est en jeu, les Éléates soutiennent qu'il existe une seule chose : l'être. Pourtant, Platon soulève immédiatement l'absurdité d'une telle formulation en montrant qu'en affirmant cela, ils utilisent au moins trois concepts : être, quelque chose et un. Cette chose qui existe n'est évidemment pas l'existence elle-même ; c'est bien quelque chose d'autre que l'existence en soi qui existe (sinon, comme l'a dit Aristote, l'existence en soi sera un non-être). Alors, questionne l'Étranger, cette chose qui existe porte-t-elle deux noms ou est-ce que les deux noms se réfèrent à deux choses différentes ? Les mêmes conséquences découlent de l'analyse de l'un. Ainsi on peut voir que Platon semble viser la même aporie qu'Aristote : « être » et « ce qui est » ne sont pas parfaitement identiques ! Il y a alors nécessairement au moins deux choses dans l'ontologie parméniennienne. Cependant, les deux penseurs, malgré le fait qu'ils arrivent au même constat, à savoir que l'ontologie de Parménide est nécessairement double ou triple (essence, sujet, nombre), arrivent à des conclusions différentes. En effet, Platon conclura plus tard dans le dialogue que

---

<sup>562</sup> À ce qui n'est pas lui, donc à un non-être. Et même si ce n'est qu'à lui : l'être qui attribue et le sujet de cette attribution sont distingués.

<sup>563</sup> On a rarement remarqué que le sens général de cette conclusion, à savoir que la conception parméniennienne de l'être ne nous permet pas de distinguer entre être et non-être, est très proche de la réfutation de l'Unité séparée dans la deuxième partie du *Parménide*. En effet, c'est là une des conséquences que l'on retire du *Parménide* si l'on prend ensemble les conclusions des hypothèses I et VI. I et VI sont les deux hypothèses qui concernent l'Un pris par soi, sans aucune relation à l'autre ; la première examine si un tel Un existe, la sixième examine si un tel Un n'existe pas. Et on ne peut distinguer les conséquences des deux : I. si l'Un est (*Parménide* 137c) il n'est rien (141e), il n'a aucune détermination. VI. Si l'Un n'est pas (163c), il n'est rien (164a).

<sup>564</sup> *Sophiste* 244b-e Trad. Cordero.

l'être a la puissance de communiquer avec le non-être (tout ce qui est autre que lui) alors que pour Aristote ce fait même fonde la polysémie de l'être<sup>565</sup>. Malgré la différence manifeste entre les réponses des deux penseurs, on voit néanmoins que la polysémie aristotélécienne et la communication entre les genres de Platon semblent être deux réponses à un même problème : l'être-un de Parménide.

La proximité entre la réponse d'Aristote et celle de Platon se rencontre une autre fois, plus tard dans le *Sophiste* lorsque l'Étranger étale les trois voies possibles de la communicabilité de l'être. Cela survient après que l'Étranger se soit rendu compte que la structure de sa théorie ressemblait à celle qu'il avait réfutée plus tôt : la théorie selon laquelle l'être serait un *triton ti* entre deux contraires<sup>566</sup>. C'est en ce lieu que Platon, sans le dire, s'approche le plus de la conception aristotélécienne d'un des sens de l'être : l'être en puissance comme sujet des contraires :

[Théétète dit] Il y a de fortes chances que nous ayons véritablement la conjecture de l'être comme le troisième (Κινδυνεύομεν ὡς ἀληθῶς τρίτον ἀπομαντεύεσθαι τι τὸ ὄν) quand nous affirmons que le mouvement et le repos sont. [L'Étranger continue] L'être n'est donc pas à la fois le mouvement et le repos, mais quelque chose d'autre par rapport à eux. Il semble [dit Théétète]. [L'Étranger poursuit] Or selon sa propre nature, l'être n'est ni en repos, ni en mouvement. C'est probable [répond Théétète]. [...] [Et l'Étranger conclut] Si quelque chose ne se meut pas, comment peut-elle ne pas être en repos ? Et ce qui n'est absolument pas en repos, comment à son tour, pourrait-il ne pas être en mouvement ? Mais l'être vient d'apparaître à nous comme étant en dehors de l'un et de l'autre. Cela est-il donc possible ? [Théétète répond] C'est ce qu'il y a de plus impossible<sup>567</sup> !

<sup>565</sup> Qui à son tour fonde le discours attributif (les catégories), mettant, en quelque sorte, aussi l'être (*ousia*) en relation avec un moins-être (accident).

<sup>566</sup> *Sophiste* 250b-c, qui ressemble à la théorie des pythagoriciens mise de côté en 243b.

<sup>567</sup> *Sophiste* 250c-d Trad. Cordero.

Mais bien entendu, pour Aristote le sens de l'être comme sujet des contraires, c'est bien la matière. En effet, il est difficile pour un aristotélicien de lire ce passage sans immédiatement songer aux nombreux passages où Aristote qualifie la matière, l'être en puissance, de *triton ti*, notamment dans l'ouverture de Λ.2 : « De plus, il y a quelque chose de permanent, et le contraire n'est pas permanent ; il y a donc un troisième terme en plus des contraires, c'est la matière<sup>568</sup>. » À vrai dire, sans explicitement le soutenir, Platon vient de poser l'être comme sujet, ou puissance des contradictoires ! L'être est parfois le mouvement, parfois le repos, mais ni un ni l'autre tout court et surtout, jamais les deux en même temps. C'est là le sens de l'être qui dans la polysémie aristotélicienne sera imparti à l'être en puissance.

Néanmoins, l'Étranger, n'ayant pas le concept d'être en puissance, ne voit là qu'une aporie et une impossibilité. En effet, dire que l'être a la puissance de communiquer avec le mouvement *et* le repos, c'est en quelque sorte dire que l'être est mouvement et repos à la fois, ce qui est évidemment impossible. Cependant, pour Aristote, la réponse est toute simple ; l'être (matériel) est en puissance le mouvement et le repos. On voit bien que l'impossibilité surgit aux yeux de l'Étranger et de Théétète parce qu'ils pensent à l'être en tant qu'acte et évidemment, l'être (univoque) ne peut pas être à la fois mouvement et repos en acte en même temps et selon le même aspect ; c'est là toute la leçon de Γ. Or, en puissance dans un sujet qui est autre que le mouvement et le repos, les contraires coexistent sans aucune impossibilité. Or, c'est là une direction que Platon ne prendra pas puisqu'il cherche la nature de l'être (en acte) et de même la nature du non-être (en acte). Voilà peut-être une raison pour laquelle Aristote dit que l'erreur de Platon est parménidienne ; il avait le concept de l'être en puissance sous les yeux (et par

---

<sup>568</sup> Λ.2 1069b 7-8 Trad. Tricot : « ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη. »

conséquent la cause de la multiplicité dans l'être), mais son adhésion au paradigme éléatique l'empêcha de voir ici à l'œuvre un sens de l'être autre que celui de Parménide.

Ainsi, l'Étranger s'arrête à cette aporie, car il n'a pas encore les outils nécessaires pour la résoudre. Il passe donc au problème de l'attribution dans le discours<sup>569</sup>, qui incidemment est le même lieu où Aristote développe sa théorie de l'être polysémique comme nous l'avons vu dans *Physique* I.3. Mais encore, le problème de l'attribution de plusieurs choses à un sujet unique n'entraîne pas Platon à poser la polysémie de l'être<sup>570</sup>. Il cherche plutôt, à travers son concept d'être comme puissance de communiquer à expliquer pourquoi nous pouvons dire d'un homme qu'il est plusieurs choses : vertueux, blanc, grand, etc. On voit bien que c'est en raison de difficultés liées à l'être parménidien qu'une théorie de l'attribution devient nécessaire à la fois pour Platon et pour Aristote.

C'est par cette question de l'attribution que l'Étranger arrive aux trois chemins possibles de la communicabilité de l'être où les solutions platoniciennes et aristotéliennes semblent encore se rejoindre. Nous avons déjà évoqué plus haut le premier chemin que l'Étranger rejette<sup>571</sup>, mais ici nous le mettons en relation avec la pensée d'Aristote : « Admettons, si tu veux, qu'ils disent, en premier lieu, que rien n'a aucune puissance de communication avec rien.

---

<sup>569</sup> *Sophiste* 251a-b Trad. Cordero : « Nous disons l'homme en lui appliquant, certes, plusieurs autres appellations, en lui attribuant des couleurs, des formes, des dimensions, des vices et des vertus. Dans tous ces cas – et dans de milliers d'autres – nous ne disons pas seulement qu'il est un homme, mais aussi qu'il est bon, ainsi qu'une infinité d'autres attributs. Et il en est ainsi, et pour la même raison, pour toutes les autres choses : nous supposons que chacune est une chose et, en même temps, nous l'énonçons comme multiple par le moyen de plusieurs noms. »

<sup>570</sup> Ziermann (2011, p. 254).

<sup>571</sup> Au sujet des Mégariques / eidophiles.



Le mouvement et le repos ne participeraient donc en aucune façon à l'*ousia*<sup>572</sup>. » Dans le passage, il est question du mouvement et du repos, mais si rien n'a la puissance de communiquer avec rien, alors l'attribution est impossible *a priori* ; « homme » ne pourra pas communiquer avec « vertu », par exemple. Or, il vaut mieux dire que rien n'existera. L'*ousia* elle-même sera un concept vide et dénué de sens, car comme nous avons dit, l'être et « ce qui est » ayant été distingués et « ce qui est » n'étant pas l'être tout court, celui-là n'aura pas la puissance de communiquer avec l'être ; tout « ce qui est » sera par conséquent non-être.

C'est exactement, en d'autres mots, la réfutation qu'Aristote fait de l'être univoque de Parménide dans la *Physique* en donnant les raisons pour lesquelles la polysémie de l'être est nécessaire, à cette différence près qu'Aristote ne parle pas de puissance de « ce qui est » à communiquer avec l'être, mais tout simplement de l'impossibilité d'attribuer l'être univoque à « ce qui est » si l'on ne prend pas « être » en au moins deux sens : « Si donc l'étant essentiel ne peut être attribué à rien<sup>573</sup>, sinon au sujet dont il a été question plus haut [le substrat qui est en fait, non-être] pourquoi l'étant essentiel signifie-t-il l'étant plutôt que le non-étant<sup>574</sup>. » En effet, si c'est le cas rien ne sera, et c'est précisément le cas pour la pensée de Parménide : « Il n'est pas possible que l'étant lui [le substrat] soit attribué, car rien n'est étant qui ne soit pas l'étant essentiel<sup>575</sup>. » C'est bien là une façon de dire que l'étant essentiel n'a pas la puissance de communiquer avec quoi que ce soit puisque rien d'autre que lui-même « est ». Autrement dit, dans un langage qui mélange concepts platoniciens et aristotéliens, on peut dire que c'est la

---

<sup>572</sup> *Sophiste* 251e Trad. Cordero. Légèrement modifié (nous ne traduisons pas *ousia* par réalité existante).

<sup>573</sup> À comparer le premier chemin du *Sophiste* 251e : « Admettons, si tu veux, qu'ils disent, en premier lieu, que rien n'a aucune puissance de communication avec rien. »

<sup>574</sup> *Physique* I.3 186b 4-5 Trad. Pellegrin.

<sup>575</sup> *Physique* I.3 186b 7-8 Trad. Pellegrin.

nature polysémique de l'être qui donne à celui-ci la puissance de communiquer (lire : être attribué à) avec tout ce qu'il (au sens de l'étant essentiel) n'est pas et ainsi assure l'existence et l'être des autres choses. Communication (Platon) et attribution (Aristote) apparaissent donc comme deux solutions au même problème issu de l'ontologie parméniennienne<sup>576</sup>.

Or, si rendre la communication (Platon) ou l'attribution (Aristote) impossible mène à des conclusions inacceptables, il en va de même pour l'autre extrême, à savoir la position selon laquelle : « Toutes choses possèdent une puissance de communication réciproque<sup>577</sup>. » C'est l'hypothèse qui suppose que le mouvement aurait la puissance de communiquer avec le repos et de même inversement. Cette hypothèse trouve son équivalent chez Aristote dans Γ ; c'est la position de ceux qui nient le principe de contradiction et pour qui tout est mélangé avec tout (Anaxagore). Cette position est rapidement réfutée ; si le mouvement avait la puissance de communiquer avec le repos, alors le mouvement s'arrêterait complètement. On voit clairement ici que malgré la définition de l'être par la puissance, Platon n'a en rien l'idée de l'être en puissance à l'esprit. Il entend l'être de manière univoque dans le sens qu'Aristote nommera plus tard « en acte »<sup>578</sup>. C'est seulement en ce sens qu'on peut voir une impossibilité dans l'affirmation que le mouvement communique avec le repos. Or, Platon parle des formes et qu'il entend toujours les formes comme étant « en acte ». C'est la forme du mouvement qui ne peut en

---

<sup>576</sup> Aubenque (1962, p. 373) : « La prédication introduit en effet une scission dans le sujet, comme l'avait vu Platon dans le *Sophiste*, puisqu'elle consiste à dire qu'il est autre que ce qu'il est, qu'il est donc à la fois ceci (soi-même) et cela (l'attribut).

<sup>577</sup> *Sophiste* 252d Trad. Cordero.

<sup>578</sup> L'être en acte, semblerait, après tout, l'équivalent aristotélicien du sens de l'être utilisé par Parménide et Platon. Aristote ne parle jamais par contre de l'être en acte comme l'être *haplôs*, à l'exception près d'un passage du livre K, passage qui d'ailleurs contribue à rendre le livre suspect : « Ni le non-être en puissance [ne peut être mu], lui qui est opposé à l'être au sens simple (τὸ τῷ ἀπλῶς ὄντι ἀντικείμενον). » 1067b 28 Trad. Duminil et Jaulin. C'est effectivement très étrange de voir Aristote parler de l'être absolu comme le contraire de l'être en puissance.

aucun cas communiquer avec la forme du repos, de même que selon Aristote, le mouvement en acte ne peut jamais s'attribuer au repos en acte sans tomber en contradiction.

Mais c'est là encore ne pas distinguer proprement l'être comme sujet de l'être comme essence. Si l'on pose l'être comme sujet, on peut poser qu'il y a bel et bien communication (ou relation) entre mouvement et repos. C'est-à-dire, un tel sujet sera, lorsqu'il est au repos, mouvement en puissance et de même lorsque ce sujet est en mouvement il sera repos en puissance ; les contraires allant de l'un à l'autre non pas directement, mais par le biais d'un sujet déterminé<sup>579</sup>. Quoiqu'Aristote parle souvent de la sorte qu'un contraire « devient » son contraire, que c'est du non-blanc, par exemple, que provient le blanc, c'est là seulement par accident<sup>580</sup>. Par contre, non blanc n'est pas à comprendre en tant que non-blanc absolu ou même en tant que négation de n'importe quoi, « car le son aussi est non-blanc<sup>581</sup> », mais en tant que contraire spécifique dans le même genre. Ce contraire spécifique dans le même genre est précisément ce que c'est que d'être le blanc en puissance, soit la privation du blanc chez quelque chose qui *peut* devenir blanc. Retournant à l'exemple de Platon, il ne serait donc pas impossible pour Aristote de dire que le repos, étant la privation du mouvement, est conséquemment le mouvement en puissance<sup>582</sup>. Ainsi, bien que Platon ait raison de soutenir, si l'on prend l'être au sens de Parménide, que le mouvement n'a pas la puissance de communiquer avec le repos et

---

<sup>579</sup> *De la génération et de la corruption* 334b 8-9 Trad. Rashed : « Puisque le chaud et le froid sont susceptibles de plus et de moins, quand l'un des deux est absolument en entéléchie, l'autre sera en puissance. » Cf. aussi *Δ.15* 1021a 15-20. Le chaud est toujours en relation avec ce qui est chauffé, c'est-à-dire ce qui est chaud en puissance : une chose froide.

<sup>580</sup> *Physique* I.5 188a 39.

<sup>581</sup> *Δ.1* 1069b 5 Trad. Tricot.

<sup>582</sup> Cela est entre autres une conséquence de la compréhension de l'être en puissance comme puissance des contraires. Cf. Lefebvre (2018, p. 394-395).

inversement<sup>583</sup>, il a par contre tort dans l'optique de la polysémie de l'être, car le mouvement et le repos étant les deux contraires maximaux d'un genre unique, l'un sera toujours l'autre contraire *en puissance*. Par conséquent, un contraire en puissance communique avec son contraire en acte, au sens où l'on peut dire que le chaud en acte et le froid en puissance, c'est la même chose<sup>584</sup>.

Enfin, quant au troisième chemin, celui qu'adoptent à la fois Platon et Aristote, c'est celui du juste milieu ; certaines choses ont la puissance de communiquer ensemble, d'autres non<sup>585</sup>. C'est encore un passage de la *Physique* qui confirme la proximité des deux penseurs : « Il faut donc d'abord comprendre que parmi tous les étants aucun, par nature, ni ne fait n'importe quoi, ni ne subit <n'importe quoi> du fait de n'importe quoi, pas plus que n'importe lequel vient de n'importe quel autre, à moins qu'on ne l'entende par accident<sup>586</sup>. » La proximité d'Aristote et de Platon à ce sujet est confirmée par l'exemple qu'en donne Platon, un exemple qui deviendra l'un des favoris d'Aristote : l'agencement des lettres de l'alphabet en syllabes. En effet, Platon part de l'harmonisation des lettres de l'alphabet entre elles pour arriver à déceler une structure similaire à l'œuvre dans le monde des formes<sup>587</sup>. C'est-à-dire que la puissance de communication mutuelle entre B et A assure l'existence de la syllabe « BA » de la même manière que la

---

<sup>583</sup> *Physique* I.7 190b 32-33 Trad. Pellegrin : « Il est impossible que les contraires subissent <quoi que ce soit> l'un de l'autre. »

<sup>584</sup> C'est là une preuve du fait que l'être en puissance est bel et bien un concept aristotélicien difficilement compatible avec une théorie de la forme séparée : Platon ne songe jamais à la communication possible de l'être (comme *triton ti*) avec la *puissance* de se mouvoir et la *puissance* d'être au repos. C'est-à-dire, bien qu'il soit vrai de dire que l'être (en acte) ne peut en aucun cas communiquer avec le mouvement (en acte) et le repos (en acte) en même temps, ce n'est pas le cas pour la simple puissance de se mouvoir ou d'être au repos. En fait, la contrariété essentielle de la puissance fait que tout être qui a la puissance de se mouvoir a nécessairement aussi celle d'être au repos.

<sup>585</sup> *Sophiste* 252e.

<sup>586</sup> *Physique* I.5 188a 31-35 Trad. Pellegrin. Au sens où l'on peut dire que le musical est blanc, mais ce n'est là qu'un accident ; la vérité par soi étant que cet homme-là est à la fois blanc et musical.

<sup>587</sup> *Sophiste* 253a-254a.

puissance de communication entre la forme de l'animal et celle de la bipédie assure l'existence de la forme de l'homme. D'une manière similaire, mais non identique, Aristote se servira des lettres pour démontrer que les éléments matériels sont harmonisés<sup>588</sup> par la forme pour aboutir à ce qu'il nomme une *ousia*<sup>589</sup>.

Pouvons-nous déceler dans ces réponses si semblables et qui répondent au même problème l'erreur principale de Platon ? À la fin de la réfutation des thèses éléatiques en *Physique* I.3, Aristote semble se retourner contre Platon. En effet, il porte contre lui la même critique qu'en N.2 : « Certains ont cédé à ces deux arguments : au premier selon lequel toutes choses sont une si l'étant signifie une seule chose, <ils accordèrent> que le non-étant existe. [...] En réalité, dire que s'il n'y a rien d'autre à part l'étant lui-même tout sera un c'est étrange<sup>590</sup>. » Comme l'a montré Aristote, l'être est toujours déjà multiple, mais de plus, même s'il ne l'était pas, la conclusion ne sera pas plus légitime. Assurément, rien n'empêche qu'à côté de l'être-un, il y ait des degrés variés de non-êtres déterminés<sup>591</sup>. Poser l'être absolument, pour ensuite poser le non-être absolument et enfin dire que parce que les deux ne peuvent coexister, il n'y a que l'être, c'est encore une pensée qui ne reconnaît pas la valeur de l'attribution accidentelle.

En outre, c'est aussi « étrange » parce que ce que Platon fait, c'est de rejeter la conclusion de Parménide (le non-être n'est pas) en acceptant les prémisses (l'être est un). Or, au début de la critique de *Physique* I.3, Aristote avait bel et bien dit que Parménide avait

---

<sup>588</sup> Il pose l'équivalence entre l'harmonie et la composition en *Physique* I.5 188b 15-20.

<sup>589</sup> Z.17 1041b 11-33.

<sup>590</sup> *Physique* I.3 187a 1-5 Trad. Pellegrin.

<sup>591</sup> *Physique* I.3 187a 9-10.

doublément tort : à la fois ses prémisses et ce qui en découle étaient à rejeter<sup>592</sup>. Il s'avère donc que l'erreur de Platon est d'avoir accepté les prémisses de Parménide (que l'être est univoque) et d'en avoir conclu le contraire de Parménide. Ainsi, au lieu d'en conclure l'inexistence du non-être comme Parménide, Platon tire comme la conclusion des mêmes prémisses l'existence d'une sorte de non-être<sup>593</sup>. Dès lors, ayant admis avec Parménide que l'être est univoque (et que son sens unique est bien celui que Parménide lui a donné), Platon ne pouvait que rester aveugle au fait que ce qu'il posait comme non-être, soit l'Autre, n'a rien à voir avec le non-être, mais dans les faits, cet « Autre » est bien une catégorie de l'être (relatif). C'est-à-dire que l'autre ou le « relatif » fait intégralement partie de l'être. C'est aussi pourquoi il est resté aveugle au sens de l'être comme substrat, même s'il est arrivé près de le concevoir.

Or, Aristote reconnaît que Platon a entrevu l'être au sens de substrat, mais en précisant qu'encore une fois son adhésion aux prémisses parménidiennes l'a empêché de voir toute la vérité. En effet, au dernier chapitre de *Physique* I, Aristote répète l'accusation selon laquelle les platoniciens « admettent d'une manière générale que quelque chose peut advenir du non-étant de manière absolue, et par là ils <admettent> que Parménide a raison<sup>594</sup>. » En accord avec

---

<sup>592</sup> *Physique* I.3 186a 24.

<sup>593</sup> On soulève souvent la nature excessivement respectueuse du « parricide » de Parménide dans le *Sophiste*. De là même à douter qu'il y ait eu un véritable parricide. La cause de cela avait ainsi déjà été identifiée par Aristote : Platon ne réfute pas les prémisses de Parménide, il les accepte de plein gré.

<sup>594</sup> *Physique* I.9 191b 35 – 192a 2 Trad. Pellerin. Aristote souligne donc l'erreur de Platon pas moins de trois fois (*Physique* I.3 187a 1-5 et N.2 1089a 1-7 et le passage cité). Chaque fois, l'erreur de Platon est d'avoir accepté les prémisses de Parménide. Ross (1936, p. 480-81), en suivant Burnet soutient que c'est les atomistes qui sont visés dans *Physique* I.3 187a1-5, Charlton (1970, p. 63) les suit. En effet, l'hypothèse ne manque pas de plausibilité ; Aristote poursuit en disant que le même argument a mené « certains » à postuler l'existence de grandeurs insécables et nous savons que les atomistes posent aussi l'existence du non-être en tant que vide. Or, Alexandre, Porphyre et Themistius croient plutôt que c'est une référence à Platon (et à Xénocrate), car il y a aussi chez Platon des grandeurs indivisibles (*atoma megethê*) et d'ailleurs, il n'est pas clair que l'argument selon lequel si l'être n'a qu'un sens, tout sera un ait du sens dans un contexte atomiste où la pluralité est fondamentale. Enfin la proximité des formules de notre passage et de N.2 1089a 1-7, nous laisse plutôt croire qu'il s'agit ici de Platon. Et ce, même si celui-

Parménide, ils n'accordent qu'un seul sens au non-être et ils passent en quelque sorte à côté de sa nature double. La distinction qu'ils ne peuvent conceptualiser, car cela nécessiterait une conception polysémique de l'être, c'est celle entre la privation et la matière<sup>595</sup>. Et ils ne peuvent pas distinguer ces deux sens du non-être, parce qu'ils sont empêtrés dans les difficultés (encore nommées archaïques<sup>596</sup>) qui résultent de l'univocité de l'être. Autrement dit, ils ne peuvent pas opérer la distinction entre « par soi » et « par accident »<sup>597</sup>. Distinction capitale qui aurait permis à Platon de voir la nature *minimalement* double du non-être<sup>598</sup>.

Dans le chapitre précédent de la *Physique*, Aristote a établi, avec l'exemple du médecin qui bâtit une maison non en tant que médecin en soi, mais par accident, la différence entre par soi et par accident. C'est-à-dire que c'est seulement par accident que celui qui bâtit cette maison est un médecin. C'est à partir de cet homme-là en tant que bâtisseur qu'advient la maison et le fait que celui-ci soit aussi médecin n'a aucune incidence sur la construction de la maison. Ainsi,

---

ci dans les faits ne pose jamais l'existence du non-être absolu (argument de Ross et de Simplicius), car Aristote n'est pas si certain que Platon ne le pose pas. Cf. Pellegrin (2002, p. 111, n. 1).

<sup>595</sup> Le non-être par soi et le non être par accident.

<sup>596</sup> *Physique* I.8 191a 24 : « ἡ τῶν ἀρχαίων ἀπορία. »

<sup>597</sup> Même si dans le *Sophiste*, Platon opère maintes fois la distinction sans pour autant explicitement la reconnaître. En effet, à chaque fois que l'Étranger fait la distinction entre l'être et être, par exemple lorsqu'il dit que le mouvement *est*, mais qu'il n'est pas l'être, ou encore que le même *est*, mais qu'il n'est pas l'être, il se sert de la distinction entre par soi et par accident sans avoir posé cette distinction. La lourdeur de ses formulations témoigne du fait qu'il a une intuition de la différence, mais qu'il ne l'a pas bien cernée : « Il faut donc admettre, sans se fâcher que le mouvement est le même et pas le même. Car, lorsque nous disons qu'il est le même et pas le même, nous ne parlons pas de la même manière. Nous disons qu'il est le même en vertu de la participation de lui-même par rapport à lui-même, et nous disons qu'il n'est pas le même en raison de sa communication avec l'autre, grâce à laquelle il est séparé du même et devient non celui-là, mais autre, en sorte que l'on peut dire à juste titre qu'il est, à son tour, non-même. » *Sophiste* 256b. Cf. S. Mansion (1984, p. 195) : « Ce serait évidemment forcer la pensée de Platon que de prétendre qu'il a une notion claire d'une distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle, mais, pour cette raison, il serait aussi faux de dire qu'il nie cette distinction : il la soupçonne sans la reconnaître formellement. » Aussi Ziermann (2011, p. 251) et Crivelli (2012, p. 98).

<sup>598</sup> Nous savons de N.2 qu'il y a autant de sortes de non-être qu'il y a de catégories, mais ce qui importe dans ce chapitre qui clôt le premier livre de la *Physique* est qu'il est au moins double et conséquemment, toujours déjà multiple.

en un sens nous pouvons dire que la maison est bâtie par un médecin *par accident*<sup>599</sup>, mais elle est bâtie par le bâtisseur *par soi*. Il en va de même pour le non-être. D'une part, il y a un non-être par soi, ce à partir de quoi débute la génération, soit la privation. D'autre part, il y a un non-être par accident, ce dans quoi se trouve la privation, soit la matière<sup>600</sup>. La matière n'est que non-être par accident parce qu'elle contient la privation d'une forme quelconque, mais la matière *qua* matière « est d'une certaine manière presque une substance<sup>601</sup>. » Et cela parce que la matière est toujours déjà quelque chose d'informé, comme du bronze, du bois, etc. Ainsi, elle est seulement non-être relativement à ce dont elle peut devenir ; par exemple, un morceau de bois est bien un être, mais c'est seulement une fois qu'on le considère selon sa puissance de devenir une maison que nous pouvons dire de lui qu'il est un certain non-être. Autrement dit, il *est* bois, mais il *est* aussi la non-maison (privation) à partir de laquelle adviendra la maison. Nous expliciterons davantage cette nature de la matière dans notre quatrième chapitre.

Pour le moment, il suffit de noter que l'erreur principale de Platon, soit d'avoir accepté la prémisse de l'univocité de l'être de Parménide, le conduit à deux impasses. D'une part, il n'entrevoit pas bien la différence entre être comme substrat et être comme essence, et, d'autre part, il n'entrevoit pas la différence au sein même de l'être comme substrat entre la matière et la privation, entre le non-être par accident et le non-être par soi.

## **I.2 : *Gigantomachie* méontologique : La lecture aristotélicienne du non-être platonicien.**

---

<sup>599</sup> *Physique* I.8 191b 1-10.

<sup>600</sup> *Physique* I.8 191b 14-19.

<sup>601</sup> *Physique* I.9 192a 5. Trad. Pellegrin.



Poursuivons la lecture de N.2. Après avoir posé la polysémie de l'être comme prémisse pour remplacer celle, parménidienne, de l'univocité de l'être qu'il considère comme réfutée, Aristote pose ensuite le corrélat nécessaire de sa prémisse : la polysémie du non-être : « Les acceptions du Non-Être sont, en effet, multiples comme les acceptions de l'Être lui-même : le non-homme signifie Non-Être selon la substance, le non rectiligne est le Non-Être selon la qualité, le non-long-de-trois-coudées est le Non-Être selon la quantité. De quel genre de l'Être et de quel genre du Non-Être procède donc la multiplicité des êtres<sup>602</sup> ? » Il n'y a donc pas de non-être univoque et *haplôs*, il n'y a que du non-être déterminé. Effectivement, un non-être absolu n'a de sens que comme négation ou contradictoire de l'être absolu ; ce dernier étant fictif, il va de soi que le non-être absolu le sera aussi.

Rappelons brièvement les sens du non-être selon Aristote<sup>603</sup>. La polysémie du non-être est affirmée, non seulement dans notre texte, mais aussi en Λ.2, Θ.10 et *Physique* V.1 sans aucune divergence importante. En premier lieu, il y a le non-être selon les catégories, d'où proviennent les exemples que nous venons tout juste de citer. Or, le non-être selon les catégories est lui-même multiple, car il se divise en dix catégories. Ainsi, le non-être selon la substance n'est pas le non-être selon la qualité ni le non-être selon la quantité, même si ceux-ci se rapportent tous en un sens général du non-être : le non-être catégoriel. C'est ce qu'Aristote appelle aussi le non-être par soi, ou encore le contradictoire de l'être. D'une part donc, le non-homme est le non-être selon la substance et du point de vue logique, il est son contradictoire, à

---

<sup>602</sup> N.2 1089a 16-19 Trad. Tricot.

<sup>603</sup> Puisque nous avons amplement parlé du non-être selon la puissance dans le dernier chapitre et que nous en reparlerons dans le prochain, nous le nommerons sans plus ici.

savoir, sa simple négation<sup>604</sup>. En effet, Berti<sup>605</sup> a montré que le non-être est bien le contradictoire de l'être, le contradictoire se réduisant pour la plupart à la chose et sa négation<sup>606</sup>. Donc le non-long-de-trois-coudées est bien le contradictoire de long de trois coudées de sorte qu'il est un certain non-être de la catégorie de la quantité. Mais il ne faut pas chercher un objet dans ce sens du non-être par soi ; c'est tout simplement l'opération noétique de la négation. Le non-long-de-trois-coudées n'est pas quelque chose d'autre au sens platonicien, il est tout simplement l'absence du long-de-trois-coudées mise en relief par une opération propre au langage. Et Aristote a bien raison d'insister là-dessus ; ne pas être un nombre ne nomme pas la même chose que de ne pas être une couleur ou un homme. C'est dire que la négation d'une qualité ne circonscrit pas exactement la même sorte d'absence que la négation d'une quantité ou d'une substance<sup>607</sup>.

En revanche, du point de vue de la génération (et non plus logique), le non-être catégoriel ne se montre plus seulement comme le contradictoire qui représente la négation et l'absence, mais plutôt comme la privation. En effet, d'un point de vue physique, le non-homme n'est pas simplement le contradictoire de l'homme, mais il est la privation de la forme « homme » lorsque nous prenons en compte une matière ou un sujet qui a la puissance devenir un homme<sup>608</sup>. Ainsi, la semence, même si elle est non-homme, n'est pas le contradictoire de

---

<sup>604</sup> *De l'interprétation* 17a 33 Trad. Tricot : « Appelons *contradiction* l'opposition d'une affirmation et d'une négation. »

<sup>605</sup> Berti (1983, p. 122).

<sup>606</sup> Γ.7 1012a 15-17 Trad. Duminil et Jaulin : « En outre, chaque fois que, à la question de savoir si c'est blanc, on répond que non, on n'a nié rien d'autre que le fait d'être blanc ; or le fait de ne pas être blanc est une négation. »

<sup>607</sup> En effet, si pour Aristote il n'y a pas de communication entre les genres, alors chacun d'eux aura un mode d'absence et de négation propre à lui.

<sup>608</sup> Notons qu'aussitôt que nous prenons le point de vue physique, le non-être comme être en puissance entre en jeu nécessairement.

l'homme, elle est plutôt un homme en puissance<sup>609</sup>. De même, un arbre non-haut-de-trois-coudées (haut de deux coudées par exemple), n'est pas le contradictoire de trois coudées, mais il est plutôt en puissance un arbre de trois coudées<sup>610</sup>. Donc, on peut voir que le non-être selon les catégories est toujours un non-être déterminé, c'est-à-dire, un non-être quelque chose et jamais un non-être tout court.

En deuxième lieu, il y a le non-être selon le faux, souvent appelé par Aristote l'être et le non-être selon l'union et la séparation :

L'être et le non-être se disent soit selon les figures des prédications, soit selon la puissance ou l'acte de ces prédications, ou selon les contraires, soit comme vrai ou faux au sens le plus propre, c'est-à-dire composition ou division appliquées aux choses, de sorte que celui qui pense que ce qui est divisé est divisé et que ce qui est composé est composé dit vrai, alors que celui qui a une opinion contraire à la réalité dit faux<sup>611</sup>.

Alors, le non-être comme faux se résume en grande partie à l'erreur humaine. C'est-à-dire que celui qui dit, par exemple, que « végétal » et « se mouvoir soi-même » sont composés ou que

<sup>609</sup> Bodéüs (2003, p. 86).

<sup>610</sup> Cette différence entre le non-être selon la négation et selon la privation est nettement distinguée par Aristote en Γ.2 1004a 10-16 Trad. Duminil et Jaulin : « (C'est à une seule science d'étudier la négation et la privation parce que, des deux manières, on étudie l'un dont il y a négation ou privation, soit la négation qui se dit simplement parce que la chose en question n'existe pas, soit la privation qui se dit pour un certain genre ; de fait, dans ce dernier cas, la différence s'ajoute au genre contrairement au cas de la négation, car la négation est absence de ce genre, tandis que, dans la privation, il vient à être aussi une nature substrat dont on dit la privation.) » C'est dans ce sens qu'on peut parler de non-être logique et de non-être physique : le premier prend en compte une chose et sa négation séparée *tôti logoi* de son substrat ; ainsi abstraits, homme et non-homme sont contradictoires. Or, une fois que nous replaçons l'homme et le non-homme dans un substrat déjà déterminé, alors le non-homme n'est plus le contradictoire, mais bien la privation de l'homme dans tel sujet potentiellement homme.

<sup>611</sup> Θ.10 1051a 35 – 1052b 5 Trad. Duminil et Jaulin : « Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηῖσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηῖσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος. »

« homme » et « bipède » sont séparés dit faux. C'est la fonction attributive et relative de l'être comme copule qui est en jeu. Or, dire vrai ou faux au sujet de quelque chose qui est ne nous apprend rien sur la nature de cet être, mais plutôt sur la relation de l'homme à l'être. C'est d'ailleurs pourquoi en E.4, Aristote laisse de côté l'être comme vrai et le non-être comme faux dans son projet de recherche ontologique<sup>612</sup>. En effet, le vrai et le faux traitent au mieux de l'être comme relatif<sup>613</sup>, mais ils sont surtout une affection de la pensée. Par conséquent, ils ne témoignent pas d'un sens de l'être par soi, mais plutôt d'une espèce de l'être relatif. Donc, on pourrait dire que ce sens du non-être est plus logique<sup>614</sup> et même psychologique<sup>615</sup> que proprement ontologique. D'autre part, le faux, lorsqu'il est appliqué à des « simples », à savoir à des réalités non composées, s'entend comme l'absence de contact ou encore comme l'ignorance de celles-ci. Ainsi, quant aux formes intelligibles, soit nous les saisissons, soit nous ne les saisissons pas<sup>616</sup>, mais étant donné qu'elles sont simples, la combinaison et la division ne sont pas possibles. Mais il demeure que ce sens du faux (et du vrai), selon l'être simple, est encore une détermination de la relation entre sujet percevant et objet perçu. Certes, le mode de saisie change, passant de l'union et la division à l'intuition directe, mais ce sens de l'être comme vrai et faux reste un énoncé sur l'être relatif et non sur l'être par soi.

En outre, on pourrait se demander s'il ne manque pas un sens du non-être à la liste d'Aristote. En effet, la liste canonique des sens de l'être comporte toujours quatre acceptions :

---

<sup>612</sup> E.4 1027b 29-35.

<sup>613</sup> Et Aristote n'a pas grande estime pour cette catégorie. Cf. N.1 1088a 28-35 Trad. Tricot : « Ce qui montre que la relation n'est nullement une substance, ni un être réel, c'est qu'elle est seule à n'être sujette ni à la génération, ni à la corruption, ni au mouvement. » et un peu plus loin : « Or, la relation n'est une substance, ni en puissance, ni en acte. »

<sup>614</sup> De l'interprétation 16a 10-15.

<sup>615</sup> *De l'âme* III.3 et III.6 en entier.

<sup>616</sup> Θ.10 1051b 23-29.

l'être selon les catégories, l'être selon le vrai et le faux, l'être selon l'acte et la puissance et l'être par accident. N'y a-t-il pas un sens du non-être qui corresponde à l'être par accident ? En un sens non et en un sens oui. Non, car l'être par accident est par sa nature même « proche du non-être<sup>617</sup>. » Il est proche du non-être, car il est en quelque sorte fondamentalement inconnaissable ; pour chaque chose qu'on tente d'expliquer (la construction d'une maison par exemple), il y a une infinitude d'accidents ou de coïncidences, à peine saisissables par l'homme. Effectivement, sont par accident en quelque sorte toutes les conséquences possibles qui découlent d'une chose : « Rien n'empêche que la maison qu'on a faite ne soit agréable aux uns, nuisible à d'autres, utile à d'autres et différente pour ainsi dire de tous les êtres<sup>618</sup>. » On voit là le sol même de la sophistique, le lieu où la thèse de Protagoras a quelque vérité, où chacun est la mesure de la vérité : « C'est pourquoi, d'une certaine manière, Platon n'a pas eu tort de ranger la sophistique dans la région du non-être<sup>619</sup>. » De plus, l'accident est à peine plus qu'un mot selon Aristote, pour la simple raison qu'il n'a pas de « raison », soit de cause de son être. En quelque sorte, le géomètre qui réfléchit à la raison pour laquelle un tel triangle est de telle couleur ne réfléchit à rien, car il réfléchit à quelque chose qui n'a pas de cause rationnelle. Donc, l'être par accident n'aurait pas vraiment de corrélat dans le non-être parce qu'il est lui-même est voisin de celui-ci<sup>620</sup>.

En revanche, il y a un sens où il est possible de distinguer entre l'être par accident et le non-être par accident. Dès que l'on considère un accident non en tant que tel, la blancheur par

---

<sup>617</sup> E.2 1026b 20 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>618</sup> E.2 1026b 7-8 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>619</sup> E.2 1026b 14-15 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>620</sup> Or, l'accident n'est pas un pur non-être pour autant ; c'est bien après tout le verbe être qui exprime l'accident. cf. Aubenque (1962, p. 142).

exemple, mais en tant qu'appartenant à un autre sujet, le blanc de ce triangle, nous sommes davantage dans le non-être. C'est un non-être dans le sens où ce triangle qui est blanc par accident n'est pas le blanc. Or, si l'on prend la blancheur en soi et l'on réfléchit sur la blancheur en tant que telle, nous traitons davantage d'être que de non-être, même si la blancheur est plutôt accident que substance. En outre, il y a un sens spécifique du non-être par accident que nous avons soulevé plus haut, celui de la différence entre la privation comme non-être en soi et la matière qui est explicitement nommée non-être par accident : « Nous disons que la matière et la privation sont différentes, et que l'une, la matière, est non-étant par accident alors que la privation l'est en soi<sup>621</sup>. » Mais c'est pour la raison même que nous venons d'explicitier, à savoir que le non-être est ici pris comme un accident de la matière et non en tant que tel. Voilà pourquoi nous pouvons en quelque sorte parler du non-être par accident, même si Aristote ne le mentionne jamais dans ses listes des sens du non-être.

On peut remarquer que ces sens du non-être semblent très loin du genre de non-être dont parle Parménide et que Platon tente de rendre réel. En effet, le non-être par soi considéré de manière séparée est la contradiction, il est une opération de l'âme sur le réel. D'autre part, le non-être comme faux ne traite pas de l'être en tant que tel, mais d'une partie de l'être (le relatif). Ensuite, le non-être comme accident est un non-être purement nominal ; on n'apprend rien de la nature du non-être à partir de lui. Enfin, il ne reste que la privation qui semble avoir une fonction proprement ontologique, celle de décrire un aspect réel du non-être. En effet, la privation semble nommer l'absence réelle d'une forme au sein de l'être. Mais dans les faits, la privation n'est pas plus séparable que la forme ; c'est seulement par abstraction (*tôî logoi*) que nous pouvons les

---

<sup>621</sup> *Physique* I.9 192a 4-5 Trad. Pellegrin.

séparer. Par conséquent, lorsqu'on veut considérer la privation dans sa fonction proprement ontologique, il faut la concevoir dans la matière qui lui est propre et dès lors, nous entrons dans le domaine du non-être en tant qu'être en puissance, ce dernier étant précisément le mode d'être d'une matière qui possède une privation déterminée. Ainsi, le non-être proprement ontologique est bien l'être en puissance, les autres sens du non-être étant plutôt de nature logique ou psychologique. C'est d'ailleurs pour cette raison que c'est ce sens du non-être qu'Aristote oppose à Platon dans notre texte de N.2, il est la réponse aristotélicienne au problème du non-être spécifique à la génération et au monde sensible en général. Nous en parlerons longuement dans le prochain chapitre.

La polysémie du non-être énoncée, Aristote pose la question suivante aux platoniciens dans N.2 : duquel de ces sens du non-être surgira le multiple ? Aristote semble ensuite suggérer que la réponse que donnèrent les platoniciens à cette question est le non-être comme faux : « Un philosophe a voulu définir comme étant le faux cette nature du Non-Être, dont, avec l'Être, dérive la multiplicité des choses<sup>622</sup>. » Voilà un des éléments du procès fait à Aristote : quelle mauvaise lecture, quelles pirouettes exégétiques lui faut-il faire pour arriver au constat que la leçon du *Sophiste*, c'est que le non-être à partir duquel le multiple est généré est le faux ? Même si nous lisons attentivement le *Sophiste* une centaine de fois, nous ne trouverons pas même un indice qui pourrait nous faire croire que Platon a peut-être pensé cela. Certes, le faux tient une place éminente dans le dialogue, mais s'il en est ainsi, c'est précisément parce que la théorie platonicienne du non-être comme Autre est censée fonder la possibilité même du faux. Jamais n'est-il question d'un sens du faux qui serait la source, aux côtés de l'être, de la diversité du

---

<sup>622</sup> N.2 1089a 19-21 Trad. Tricot.

multiple ; le faux n'est pas non plus identifié à l'Autre. Il est, au mieux, une conséquence du fait qu'il y a de l'Autre.

Il y a deux passages du *Sophiste* qui méritent d'être soulignés à cet égard. En premier lieu, l'Étranger, au moment même où il se rend compte que les ontologies courantes sont insuffisantes pour expliquer la réalité du faux<sup>623</sup>, l'explique ainsi : « Parce que cet argument a l'audace de supposer que le non-être existe, car, autrement, *le faux ne pourrait pas devenir une chose qui est*<sup>624</sup>. » Il est ici supposé que c'est l'existence du non-être qui donne réalité au faux. Il n'est pas dit que le faux est un non-être, encore moins *le* non-être, mais tout simplement que son existence et son sens même dépendent de l'existence d'un certain non-être. Il est impossible de croire qu'Aristote ait pu avoir ce passage en tête, lorsqu'il accuse Platon de poser le faux comme *le* non-être qui mène à la génération du multiple. En deuxième lieu, plus tard dans le texte et après avoir établi la nature du non-être comme altérité, l'Étranger revient sur le faux et il en donne la même explication, sauf qu'il a tout le poids de l'argument en faveur de l'existence du non-être pour soutenir son affirmation : « Le faux [dit l'Étranger], en revanche, dit quelque chose de différent de ce qui est. [Théétète répond] oui. [L'Étranger poursuit] C'est ainsi qu'il dit des choses qui ne sont pas, comme si elles étaient<sup>625</sup>. » C'est tout simplement la confirmation, après avoir établi la réalité du non-être, de l'intuition que l'Étranger avait eue au début du texte. Aristote aurait-il pu avoir une mémoire fautive de ce passage et y associer l'idée que le faux est

---

<sup>623</sup> *Sophiste* 236e.

<sup>624</sup> *Sophiste* 237a Trad. Cordero.

<sup>625</sup> *Sophiste* 263b Trad. Cordero.



le fondement de la différence ? C'est accorder très peu de crédit à Aristote et c'est fort improbable<sup>626</sup>.

Cependant, il faut noter qu'Aristote ne dit ni que c'est Platon qui affirme cela, ni soutient-il qu'il a pris cet exemple du *Sophiste*, ni d'aucun autre texte de Platon, car à vrai dire, Platon soutient exactement la même chose qu'Aristote au sujet du géomètre dans le passage qui suit l'accusation<sup>627</sup> ! À savoir, il n'est jamais question de fausses d'hypothèses, car : « leurs raisonnements portent sur le carré en soi et sur la diagonale en soi, mais non pas sur cette diagonale dont ils font un tracé, et de même pour les autres figures<sup>628</sup>. » Par conséquent, à vrai dire, nous préférons penser que ce petit texte ne s'adresse pas à Platon, mais à un platonicien qui aurait essayé de fonder la multiplicité de l'être sur la nature du faux en un sens très large, comme

---

<sup>626</sup> Un autre passage, cette fois-ci dans le *Théétète*, pourrait possiblement entraîner un mauvais lecteur à mélanger faux et Autre : « Voilà ce que nous affirmons être une opinion fausse : chaque fois qu'on affirme que l'une des choses qui sont, est une autre, au nombre aussi de celles qui sont, parce qu'on les a permutées en pensée. Ainsi en effet, on a toujours pour opinion un être, mais l'un à la place de l'autre. [...] Avoir pour opinion le faux, c'est former opinion d'autre chose. » *Théétète* 189c-d Trad. Narcy. Est-ce qu'un philosophe reconnu dans l'Antiquité pour être le « lecteur » par excellence pourrait se méprendre sur le sens du passage à tel point qu'il y voie le faux énoncé comme la source de l'autre ? Ou même l'identité de faux et de l'autre ? Nous ne le croyons pas.

<sup>627</sup> Nous soutenons cela contre Cherniss et Robin qui voient l'improbabilité de cette position comme une bévue de la part d'Aristote plutôt que comme l'indice du fait que tout simplement Aristote ne parle pas de Platon ici. Même si Cherniss (1944, p. 98-99) insiste avec confiance que cela est une conjecture « in support of which no evidence, external or internal, can be produced », il semble oublier qu'il n'y a pas de preuves que cet argument vise Platon, car Aristote ne le nomme pas explicitement : « Βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα. » (1089a 20) Par conséquent, le principe de charité veut qu'ici, étant donné que Platon dit à plusieurs reprises exactement la même chose qu'Aristote au sujet des géomètres, nous donnions le bénéfice du doute à Aristote. À notre avis, il aurait été nécessaire pour tous les commentateurs qui soutiennent la référence à Platon ici, d'expliquer pourquoi Aristote dirait d'une part que le non-être selon Platon c'est le faux et quelques lignes plus loin, dirait que le non-être selon Platon c'est le relatif !

<sup>628</sup> *République* 510e Trad. George Leroux.

si le faux désignait l'entièreté de ce qui n'est pas Vrai au sens propre<sup>629</sup>. Le Vrai au sens propre est entendu ici comme la connaissance des réalités intelligibles et éternelles<sup>630</sup>.

Or, l'importance du faux dans le *Sophiste* se cantonne surtout à sa fonction propédeutique, car l'Étranger se sert du constat de l'existence du faux, et de la nécessité de l'existence de celui-ci pour pouvoir définir le sophiste<sup>631</sup>. Mais à cet égard, il est intéressant de constater que c'est la sophistique qui force Platon à se dresser contre Parménide et aucunement la question du devenir comme c'est le cas pour Aristote.

---

<sup>629</sup> *Timée* 29c Trad. Narcy : « Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance. »

<sup>630</sup> Pour donner une interprétation charitable à Aristote, si l'on tient à voir là une référence à Platon, on pourrait y voir une réminiscence non de l'utilisation du faux dans le *Sophiste*, mais plutôt de la théorie de l'abstraction géométrique dans les livres VI et VII de la *République*. À la fin du livre VI (510d – 511c), alors que Socrate explique la répartition du monde selon l'analogie d'une ligne divisée en quatre sections, il utilise l'exemple du travail de géomètre afin de montrer l'ascension de la connaissance de l'image et la croyance vers la pensée et l'intellection. Étant donné que Platon réserve les termes de connaissance et de vérité pour ce qui a trait exclusivement à la dernière division, celle de l'intelligible séparé, on pourrait croire (même si Platon ne le dit jamais tel quel à notre connaissance) que tout ce qui n'est pas le Vrai est en quelque sorte non-vrai, c'est-à-dire faux (de la même manière que dans le *Sophiste*, où ce qui n'est pas l'être, *est* non-être, c'est-à-dire autre). Ainsi comprise, l'ascension de la connaissance platonicienne irait donc du non-être (entendu comme le faux) du monde de l'opinion vers l'être compris comme une multiplicité de formes, en passant par l'image et même la pensée rattachée à l'image. Mais cela revient à dire que selon Platon, le monde des formes dériverait du monde de l'opinion, ce qui est très anti-platonicien, et c'est aussi confondre l'ascension épistémologique (du faux de l'opinion au vrai des idées) avec la hiérarchie ontologique. C'est pourquoi nous pensons qu'il ne s'agit pas ici (N.2 1089a 20) d'une référence à Platon. Or, c'est surtout à cause du simple fait que quelques lignes plus tard Aristote nomme le « relatif » comme le non-être platonicien, ce qui est beaucoup plus près de l'enseignement du *Sophiste*.

<sup>631</sup> Mais P. Aubenque a bien montré que selon Aristote, c'est le contraire qui est le cas. C'est en effet le discours qui introduit la possibilité du non-être dans l'être. Cf. Aubenque (1962, p. 156) : « Il faut donc renverser les termes : ce n'est pas l'existence du non-être qui rend possible le discours prédicatif, mais c'est le discours prédicatif qui, en opérant des dissociations dans l'être, y rend possible le travail de la négation. » On arrivera à cette même conclusion en acceptant la position de De Muralt (1990, p. 375), selon laquelle le non-être comme contradictoire de l'être est tout simplement l'opération noétique par laquelle l'âme nie une proposition. Lefebvre (2018, p. 408) va dans la même direction : « Mais la privation est ici envisagée non seulement comme un résultat, le contraire, mais aussi comme l'acte de la pensée qui supprime ou nie le terme positif. »

Regardons plutôt ce que Platon dit réellement dans le *Sophiste*, afin de voir si les critiques d'Aristote tiennent contre la vraie doctrine du dialogue. Notons d'abord que ce débat prend la forme d'un « dialogue de sourds », c'est-à-dire que Platon s'est très peu occupé du sort du multiple en devenir dans l'ensemble de ses dialogues. La multiplicité que Platon tente d'établir dans le *Sophiste*, c'est la multiplicité des idées-genres et par conséquent, ce sont ces dernières qui fondent la possibilité du discours (discours à la fois sur le sensible et sur les idées)<sup>632</sup>. Ainsi, il n'est jamais dit que la multiplicité des choses d'ici-bas proviendrait d'une manière ou d'une autre de l'idée de l'Autre. L'Autre dans le *Sophiste* est le principe responsable de la multiplicité des idées, et c'est seulement la multiplicité des idées qui est directement responsable de la multiplicité des choses en devenir<sup>633</sup> de sorte que l'Autre n'est qu'indirectement la cause du multiple ici-bas. En revanche, le débat de N.2 est centré sur la question du multiple des choses en devenir, ce qui n'intéresse que très peu l'Étranger d'Élée. C'est là encore un indice qu'Aristote est aux prises ici avec une doctrine qui va au-delà des dialogues de Platon. Néanmoins, il ne sera pas inutile de rappeler la vraie doctrine du non-être du *Sophiste*, car comme nous avons vu au début de ce chapitre, Aristote semble affirmer que le *Sophiste* (là où Platon a dit que le non-être est) est le lieu où s'enracine l'erreur à la source de la théorie finale des formes<sup>634</sup>.

---

<sup>632</sup> *Sophiste* 259d Trad. Cordero : « En effet, le discours tire son origine, pour nous, de la liaison réciproque des formes. »

<sup>633</sup> Cela rapproche la théorie du *Sophiste* de la théorie finale des formes, au sens où la multiplicité des idées est causée par l'information de la dyade indéfinie par l'Un, alors que la multiplicité dans le sensible est causée par les idées déjà multiples qui informent diversement cette même dyade (A.6 988 9-11). Dans le vocabulaire du *Sophiste*, cela revient à dire que l'Autre (lui aussi indéterminé) est cause de la multiplicité des formes, et que la multiplicité du monde sensible est causée par la multiplicité et la liaison entre les formes intelligibles.

<sup>634</sup> Il est vraisemblable que la théorie de l'enseignement oral de Platon soit la mathématisation de la théorie de la communicabilité des genres issue du *Sophiste*. Ainsi, les principes phares du platonisme tardif comme l'Un et la dyade indéfinie (tels qu'ils sont rapportés par Aristote) seraient la tentative d'expliquer plus précisément la relation entre un genre et un autre. Il n'y a là rien de surprenant, car cela suit exactement la trajectoire du projet platonicien, esquissé dans la *République* 511a-c, d'une dialectique

La déduction du non-être comme Autre arrive à la fin de la déduction des cinq genres suprêmes vers 255c. L'Étranger considère d'abord l'idée selon laquelle l'Autre serait dans les faits seulement un autre nom pour l'être puisque comme l'être, il semble communiquer avec tout. Cette possibilité est rapidement laissée de côté après que l'Étranger eut fait une distinction capitale : « Je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes, et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres. [Théétète répond] Sans doute. [L'Étranger poursuit] Or, l'autre s'énonce toujours relativement à un autre, n'est-ce pas ?<sup>635</sup> » On voit bien que Platon ébauche ici rapidement et sans la thématiser, la distinction par soi et par accident d'Aristote, au sens où, selon ce dernier tout ce qui n'est pas l'être proprement dit (*l'ousia*) n'est que relativement à l'*ousia*<sup>636</sup>. L'Étranger pose donc l'être comme par soi et pose l'Autre explicitement comme relatif. Il apparaît ici clairement la raison pour laquelle Aristote dit que Platon a en partie raison de ranger la sophistique du côté du non-être<sup>637</sup> : la division platonicienne entre être par soi (l'Être) et l'être dit selon un autre (l'Autre) reflète de très près la division aristotélicienne entre être par soi et être par accident, ce dernier étant aussi essentiellement relatif. De surcroît, les deux penseurs rangent effectivement la sophistique dans le second de ces deux termes, soit dans l'Autre pour Platon et dans l'être par accident pour

---

qui remonte au principe anhypothétique. En effet, on voit bien que selon ce schème, passer d'une idée à une autre sans jamais retomber sur quoi que ce soit de sensible, nécessite un système d'explication absolument abstrait, en l'occurrence la mathématique. Cf. Wilpert (1949).

<sup>635</sup> *Sophiste* 255d Trad. Cordero.

<sup>636</sup> Il y a là le problème épineux de l'unité des catégories aristotéliciennes. D'une part, toutes les catégories autres que la substance se disent *de* la substance, elles sont donc des relatifs en un sens (*pros hen*, Γ.2). Cela est clair. En effet, l'accident est par définition (*Topiques* I.5 102b 2) ce qui appartient (ou n'appartient pas) à d'autres choses qui sont une substance. D'autre part, jamais Aristote n'affirme que la catégorie de la relation (*pros ti*) aurait cette importance fondamentale qui est de lier toutes les catégories à la substance. Mais il reste utile de voir la division générale entre être par soi et être par accident comme généralement équivalente à la division de l'être en être par soi et être relatif.

<sup>637</sup> E.2 1026b 14-15.

Aristote. C'est pourquoi Platon n'a pas eu tort (οὐ κακῶς), mais il n'a pas eu entièrement raison non plus, car ce n'est pas strictement dans le non-être que se range la sophistique, mais dans l'être par accident. Cela est une précieuse preuve qu'Aristote interprète l'Autre platonicien comme l'être par accident<sup>638</sup>.

Mais il ne faut pas oublier que pour Platon l'Autre est une idée, une forme qui *est*. Par conséquent, ayant établi dans le premier chapitre de ce travail que l'idée de l'être comme puissance était ce qui rendait chaque idée puissante de sa propre nature (capable de la communiquer), il faut maintenir qu'il en va de même pour l'Autre. L'Autre *peut* communiquer avec tout précisément parce que l'être lui a en quelque sorte octroyé ce pouvoir d'être et ce pouvoir d'être qui lui est propre (sa nature), c'est de rendre « chaque genre autre que l'être, en [faire] un non-être<sup>639</sup>. » C'est là l'expression explicite que l'Autre est le fondement de la multiplicité dans le monde des formes. Autrement dit, c'est l'Autre qui sépare la multiplicité au sein de l'Être. Mais la multiplicité, sous l'égide de l'Autre comme non-être, fait partie de chaque forme au même titre que l'Être lui-même et cela s'applique même à ce dernier. Ainsi, chaque chose est elle-même une infinitude de non-être et il en va pareillement pour l'être : « Il faut dire que l'être lui-même est autre que les autres genres<sup>640</sup>. » C'est là dire que même l'être est en partie non-être. Or, cela dit, on voit mal comment l'Autre serait plus non-être que tous les autres êtres. Il *est* exactement de la même façon que toutes les autres idées *sont*, puisque c'est sa communication avec l'idée de l'*ousia* qui lui donne son existence au même titre que toutes les idées qui ne sont pas l'Être lui-même. Pourquoi alors l'Autre serait-il plus non-être que les autres

---

<sup>638</sup> Δ.30 1025a 28 Trad. Duminil et Jaulin : « Donc le coïncident [l'accident] s'est produit ou existe, non en tant que lui-même, mais en tant qu'autre. »

<sup>639</sup> *Sophiste* 256e Trad. Cordero.

<sup>640</sup> *Sophiste* 257a Trad. Cordero.

idées<sup>641</sup>, qui sont toutes aussi non-êtres du simple fait qu'elles ne sont pas *l'être* tout court ? En effet, l'Autre n'est autant *pas* l'être que, par exemple, la beauté n'est *pas* l'être non plus.

On comprend donc que la question initiale — est-ce que l'Autre est simplement un autre nom pour l'Être ? — n'est pas une simple question rhétorique, mais il y a bel et bien une hésitation quant à sa nature. L'Être est Autre et l'Autre est ; on mesure bien comment une simple distinction entre attribution accidentelle et essentielle aurait fait voir à Platon qu'il n'est pas question ici du non-être, mais tout simplement de la multiplicité qui est *a priori* propre à l'être. La connaissance de cette distinction aurait empêché l'Étranger de dire qu'« autant de fois il y a les autres, autant de fois l'être n'est pas<sup>642</sup> », car ce n'est pas strictement vrai que l'être n'est pas lorsque l'autre « est », car celui-ci aussi « est<sup>643</sup> ». C'est plutôt le cas que l'être n'est pas *essentiellement* présent dans les formes autres que lui, mais il est néanmoins présent en tant qu'accident, en tant qu'attribution dans tout ce qui n'est pas lui (la beauté, la justice, etc.). Certes, l'être se décline sous un autre mode d'être lorsqu'il est attribué de manière non essentielle à tout ce qu'il n'est pas, mais c'est tout de même sous un mode d'*être*. Se rendre compte que son non-être n'était pas un non-être du tout, mais bien un autre sens de l'être aurait garanti à Platon que son idée de l'être ne soit pas triviale<sup>644</sup>. C'est-à-dire que, telle que nous la trouvons dans le *Sophiste*, l'ontologie de Platon est ouverte aux mêmes critiques que celles

---

<sup>641</sup> C'est peut-être là un indice de la persistance de la théorie classique des formes mimétiques ; de sorte que comme l'idée du beau doit être elle-même belle, l'idée du grand elle-même grande, l'idée du non-être (l'autre) devra elle-même être non-être. Car, sans avoir la propriété en question, comment pourrait-elle la « partager » avec les étants sensibles ou même avec les autres idées ? Mais au fond, on voit plutôt que donner l'être au non-être, et en faire une idée, entraîne des problèmes qui ne sont pas faciles à résoudre.

<sup>642</sup> *Sophiste* 257a Trad. Cordero.

<sup>643</sup> Il a une nature propre et il dépend (comme toutes les formes) de sa communication avec l'idée de l'être pour exister.

<sup>644</sup> Aubenque (1962, p. 142-143) : « L'être par accident est donc l'être-autre. » Cf. *Second analytiques* I.22 83a 31.

qu'adressa Aristote à Parménide dans *Physique* I.3. En effet, même si l'être est compris comme puissance de communiquer, tout ce avec quoi il communique est « rien », puisqu'il communique avec du non-être. Ainsi, en insistant sur le fait que l'Autre est le non-être, Platon fait de l'être la communicabilité de rien (du non-être).

Il y a dans cette partie du texte une disjonction constante entre ce que Platon dit et comment il explique ce qu'il dit. En effet, si l'on s'en tient au texte, Platon affirme souvent que « lorsque nous parlons du non-être, nous ne parlons pas, semble-t-il, de quelque contraire de l'être, mais seulement d'une autre chose<sup>645</sup> », et cette autre chose est dite plus loin détenir autant de réalité que l'être lui-même<sup>646</sup>. Si le non-être a autant de réalité que l'être, pourquoi alors persister à le nommer non-être ? Il s'agirait mieux au concept de le comprendre comme l'être relatif, l'être-autre ou comme la différence ontologique elle-même. Si l'Autre est bien le principe qui sépare la multiplicité de l'être, alors pour qu'il soit efficace et causal comme un principe se doit, il est nécessaire qu'il soit réel au plus haut point !

Malgré cela, Platon ne reconnaît jamais que son non-être est dans les faits, de l'être. Et ce, même si le passage sur les « parties » du non-être semble préfigurer le principe aristotélicien de la privation. C'est-à-dire que la nature de l'autre est à la fois une et multiple, de la même manière que la science est une, mais s'étend en plusieurs sciences particulières<sup>647</sup>. Les espèces du non-être sont donc la négation de chaque forme particulière : l'espèce de l'autre qui correspond

---

<sup>645</sup> *Sophiste* 257b Trad. Cordero. Encore en 258b.

<sup>646</sup> *Sophiste* 257e Trad. Cordero : « Eh quoi? Selon ce raisonnement, le beau serait-il pour nous plus être, et le non-beau moins? [Théétète répond] Non! » Aussi 258a : « Étant donné que la nature de l'autre s'est révélée comme une réalité, en tant qu'elle existe, il est nécessaire d'affirmer aussi que ses parties ne sont pas moins être que l'être lui-même. »

<sup>647</sup> *Sophiste* 257d.

au beau est le non-beau et se distingue de toutes les autres espèces du non-être, et de la même manière le non-juste répond au juste et le non-grand répond au grand. C'est là une intuition qui rapproche Platon de la conception aristotélicienne de la privation, à cette différence près que pour Aristote, la privation n'a pas autant de réalité que la forme, car Aristote ne dit jamais que le non-être est. La privation aristotélicienne est l'absence d'une forme dans une autre chose qui est cette forme en puissance, donc elle a un certain degré de réalité, non pas par soi, mais par accident de par la matière qui la contient<sup>648</sup>. Ainsi, dire que la privation et la forme sont également réelles est certainement une exagération pour Aristote.

Or, il reste que, pour Platon qui pose l'égalité d'existence entre l'être et le non-être, nommer ce dernier « non-être », après avoir démonté qu'il n'est rien de tel, n'a que très peu de sens et est en fin de compte superflu, sauf peut-être pour des raisons polémiques. Or, le lieu précis de l'erreur « archaïque » de Platon est peut-être ici même lorsque l'Étranger demande à Théétète quel nom ils devraient donner à cette nature de l'Autre qui s'oppose à toutes les formes, ce à quoi Théétète répond : « Il est évident que c'est “non-être” », ce qui fait répondre à l'Étranger : « il faut avoir le courage de dire que le non-être existe solidement, avec sa nature propre à lui<sup>649</sup>. » Alors que dans les faits, tout ce développement n'entraîne aucunement la nécessité de poser que le non-être *est*, il entrainerait plutôt, selon Aristote, la nécessité

---

<sup>648</sup> On voit bien que là où la privation est non-être par soi et la matière non-être par accident, le contraire est vrai de leur relation à l'être, à savoir la privation est être par accident et la matière est être par soi. Certes, Aristote hésite à maintes reprises à nommer la matière ainsi, mais à la dernière analyse, en H.6 et surtout en Θ.8 1050b 26-27 il est dit que l'*ousia*, la substance ou l'essence des êtres corruptibles *est* la matière : « ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια. » Il est explicitement posé que par soi, la matière est l'essence de l'être corruptible. Le même constat se retrouve en *Physique* II.7 198a 15-22 où il est dit que le pourquoi ultime (τὸ διὰ τί ἔσχατον) des choses en devenir, c'est la matière « ἡ ἐν τοῖς γιγνομένοις ἡ ὕλη. »

<sup>649</sup> *Sophiste* 258b Trad. Cordero : « καὶ δεῖ θαρρόυντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον. »



d'admettre que l'être possède plus d'un sens<sup>650</sup> ! Un sens essentiel et un sens attributif, ce deuxième étant nécessairement relatif<sup>651</sup>, car un attribut est toujours un attribut de quelque chose<sup>652</sup>. En outre, que l'Être communique avec l'Autre<sup>653</sup> non seulement mène à la différence de l'Être à l'égard de toutes les autres formes, mais l'introduction de l'altérité comme un sens de l'être aurait fait voir à Platon que l'Être est aussi fondamentalement Autre que lui-même, à savoir, il est *a priori* multiple.

On peut en outre soulever un problème au sujet de l'identité de l'Autre, car l'Autre, étant opposé au Même, ne devrait pas en principe avoir la puissance de communiquer avec lui, sous peine d'avoir part à ce qui est absolument autre que lui, de la même manière que le mouvement et le repos n'ont aucunement une puissance de communication mutuelle. Or, si l'on ne donne pas à l'Autre la puissance de communiquer avec le Même, l'Autre, qui est après tout un genre défini, ne sera pas un et lui-même. Mais l'Autre possède effectivement une nature propre à lui et pas à toutes les autres formes, il doit donc nécessairement communiquer avec son contraire, le Même. Il y a là une aporie tellement redoutable que l'Étranger ne la soulève même pas<sup>654</sup>. Même si l'Étranger affirmait que l'Autre peut communiquer avec le Même (ce qu'il ne dit pas

---

<sup>650</sup> Aubenque (1962, p. 148).

<sup>651</sup> Bodéüs (2003, p. 87).

<sup>652</sup> On voit bien comment, après avoir accepté que l'attribution est un mode légitime de l'être, il est naturel de poser les questions qui mèneront aux catégories : est-ce que le nombre s'attribue à quelque chose de la même manière qu'une couleur ? De la même manière qu'un lieu ? Qu'une affection ?

<sup>653</sup> *Sophiste* 257a Trad. Cordero : « Donc, il faut dire que l'être lui-même est autre que les autres genres. »

<sup>654</sup> C'est une aporie qui persiste jusqu'à nos jours et souvent de manière inconsciente. C'est le cas du moins de la pensée de Deleuze, qui tente d'ériger la différence comme principe premier de tout, sans jamais se poser la question de l'identité de la différence en tant que telle. C'est-à-dire que la différence primordiale, après tout, est un principe un, elle a un sens et une certaine unité : si ce n'était pas le cas nous ne pourrions même pas en parler, encore moins la poser comme principe suprême. En effet, sans poser l'unité du principe de la différence, nous n'avons pas une structure limitée et analysable, mais un genre de principe diffus dans tous les êtres. Enfin, peut-être même que la clé de voûte de la question éternelle de la philosophie de l'un et du multiple se trouve précisément au sein du paradoxe de l'identité de l'altérité, laissé en marge par l'Étranger, mais peut-être repris par le Platon des enseignements oraux.

explicitement<sup>655</sup>), il n'en serait pas moins presque impossible de définir quelque chose qui est essentiellement « Autre »<sup>656</sup> et qui a conséquemment une nature qui est d'être autre que soi-même<sup>657</sup>. Ainsi, on pourrait dire qu'étant indéfinissable (car elle refuse d'être par soi), l'idée de l'Autre est finalement impensable, pareille en ce sens au non-être de Parménide.

Allons voir ce qu'Aristote pense de la position de l'Autre comme le non-être. Dans N.2, après avoir posé de manière préliminaire que le sens du non-être le plus proche du non-être que recherche Platon c'est le non-être au sens de l'être en puissance, Aristote reprend l'attaque :

Or il est visible qu'on [les platoniciens] recherche comment l'être est multiple, seulement l'être dit selon les substances, car les choses engendrées sont des nombres, des longueurs et des corps. Il est donc absurde de chercher comment l'être qui est le ce que c'est est multiple, sans chercher comment les qualités et les quantités le sont. En effet, ce n'est sûrement ni la dyade indéfinie, ni le grand et le petit qui sont causes de l'existence de deux choses blanches ou de la multiplicité des couleurs, des saveurs ou des figures, car, < dans ce cas >, ces choses-là seraient aussi des nombres et des unités.<sup>658</sup>

Il reproche d'abord aux platoniciens d'avoir tenté de déduire le monde entier à partir d'un principe unique qui s'oppose à l'être. Or, la première erreur, selon Aristote, est d'avoir privilégié une sorte de multiplicité, la multiplicité substantielle, plutôt que la multiplicité telle quelle. S'intéressant qu'à la seule substance, qui selon eux est le nombre, les platoniciens seraient incapables d'expliquer la moindre différence non numérique dans le monde. Comment alors

---

<sup>655</sup> Mais encore, le fait qu'implicitement l'Étranger doive nécessairement, pour l'intelligibilité même du concept, donner à l'Autre la puissance de communiquer avec le Même, montre qu'il se sert de l'attribution accidentelle sans la nommer ainsi.

<sup>656</sup> *Sophiste* 255d Trad. Cordero : « Or tout ce qui est simplement autre l'est nécessairement par rapport à autre chose. »

<sup>657</sup> Fronterotta (1995, p. 349).

<sup>658</sup> N.2 1089a 32 – 1089b 3 Trad. Duminil et Jaulin.

expliquent-ils la diversité des objets des sens ? Il y a effectivement un sens où l'on peut expliquer les différences qualitatives par référence au nombre. Par exemple, entre un teint de blanc et un autre, ou un goût sucré et un autre moins sucré on peut distinguer selon le plus ou moins (catégorie numérique). Ce n'est donc pas cela la cible d'Aristote. En revanche, là où la critique d'Aristote est plus efficace, c'est lorsqu'il affirme qu'en réduisant toute différence au nombre, les platoniciens seront obligés de reconnaître que tout est substance, car la différence étant numérique (la dyade indéfinie ou le petit et le grand), absolument tout ce qui participe d'elle aura part au nombre et sera par conséquent une substance. Autrement dit, l'argumentation d'Aristote semble être la suivante : si l'on déduit le monde entier à partir du nombre idéal et que par conséquent tout dans le monde est explicable seulement par sa relation avec le nombre ou par l'origine numérique de sa composition, alors essentiellement tout sera nombre, même des choses insignifiantes comme le blanc et le sucré. Or, que tout soit explicable par référence au nombre signifie pour un platonicien qu'en effet, tout est substance. Thèse qu'évidemment ceux-ci ne soutiennent pas, malgré le fait qu'ils ont posé le nombre comme substance.

C'est ce désir de tout reconduire à un principe unique qu'Aristote nomme ensuite la cause de la « déviation » (παρέκβασις) platonicienne<sup>659</sup>, cause qui n'est pas sans rapport avec l'attachement de Platon à l'être parménidien<sup>660</sup>. Ainsi, cette déviation vient encore nommer l'erreur principale du *Sophiste*, celle qui force Platon à chercher un principe opposé à l'être et à l'un<sup>661</sup>. Ici donc, contrairement à ce qui a été dit plus tôt, Aristote pose à peu près correctement la

---

<sup>659</sup> Aristote use du même mot lorsqu'il parle d'une constitution déviante (la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie) dans la *Politique*. Tricot le traduit d'une manière un peu forte par « aberration ».

<sup>660</sup> A.9 992b Trad. Tricot : « J'en conclus que chercher les éléments de *tous* les êtres, ou penser qu'on les a trouvés, est une méprise. »

<sup>661</sup> N.2 1089b 4.

nature du non-être selon Platon : ce serait le relatif. En effet, la nature propre de l'Autre dans le *Sophiste* c'est d'être toujours dit relativement à autre que lui-même, comme nous l'avons déjà explicité. Qu'Aristote parle ici de Relatif et d'Inégal plutôt que directement de l'Autre ne change pas l'ampleur de la critique. Il est vraisemblable que Platon se soit lui-même rendu compte que l'Autre était une espèce du Relatif<sup>662</sup>. De toute façon, l'Autre est explicitement posé comme Relatif dans le *Sophiste*<sup>663</sup>, donc la critique de ce dernier inclura la critique de l'Autre aussi.

Cela dit, la critique découle encore de la nature polysémique de l'être ; dans les faits, en posant le Relatif comme non-être, Platon pose plutôt une catégorie de l'être qui certes, est autre que l'*ousia*, mais elle n'est pas non-être pour autant. En effet, le relatif « n'en est ni le contraire ni la négation, mais est une nature une des êtres, tout comme le ce que c'est et comme la qualité<sup>664</sup>. » L'indice de cela ? Le relatif est lui-même multiple et n'est pas seulement un opposé unique à l'être et l'un. Et ce, les platoniciens eux-mêmes le reconnaissent en se servant de divers sens du relatif afin de déduire la totalité du monde à partir de l'être et du relatif. Aristote démontre cela en se rapportant à des exemples qui nous donnent une bonne idée à quoi ressemblait la déduction platonicienne du monde dans le cours *Sur le Bien*<sup>665</sup>.

Pourtant, ils utilisent et nomment le grand et le petit, le beaucoup et le peu d'où proviennent les nombres, le long et le court d'où provient la longueur, le large et l'étroit d'où provient la surface, le haut et le bas d'où proviennent les volumes ; et même ils nomment un nombre encore plus grand d'espèces du relatif<sup>666</sup>.

<sup>662</sup> Aubenque (1962, p. 153).

<sup>663</sup> *Sophiste* 255d Trad. Cordero : « [L'Étranger] Je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes, et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres. [Théétète] Sans doute. [L'Étranger] Or, l'autre s'énonce toujours relativement à un autre, n'est-ce pas ? »

<sup>664</sup> N.2 1089b 6-7 Trad. Duminil et Jaulin. Répété presque mot pour mot en 1089b 19-20.

<sup>665</sup> Cf. Mansion (1984, p. 414).

<sup>666</sup> N.2 1089b 11-15 Trad. Duminil et Jaulin.

On peut facilement s’imaginer par la suite une déduction similaire à celle des triangles et des solides dans le *Timée* qui aboutissent à la génération des éléments de l’univers sensible<sup>667</sup>.

Ensuite, la déduction de tous les objets du monde à partir des quatre éléments ne posera aucun problème. Or, ce qui importe ici, c’est que cette première critique du Relatif comme nature du non-être est vraisemblablement la même que celle qu’Aristote avait adressée au non-être tout court. C’est-à-dire qu’en fin de compte, le problème est encore l’aveuglement de Platon par rapport à un terme polysémique. En effet, là où Platon dit le Relatif, Aristote demande, mais lequel ? L’égal et l’inégal ? Le petit et le grand ? Le long et le court, etc. ? Ce qui revient à chaque nouvel argument, et c’est là une constante du différend entre Platon et Aristote, c’est l’habitude platonicienne de voir des unités là où il y a fondamentalement multiplicité, ou de prendre une partie d’une multiplicité comme un tout. La relation étant donc une des catégories de l’être, et qui plus est, une espèce du multiple, on voit bien qu’elle pourra mal supporter le rôle de la forme du non-être.

Il pourrait paraître étrange qu’après avoir âprement critiqué les platoniciens de poser un principe unique (non-être, relatif, etc.), à partir duquel dérive la multiplicité dans l’être, Aristote à son tour, pose un principe unique qui explique l’origine de la multiplicité : la matière. Or, la différence fondamentale est la suivante : alors que Platon tente de déduire l’entière réalité à partir d’un (ou deux, en fonction de l’interprétation<sup>668</sup>) principe substantiel, Aristote reconnaît à son concept unique de matière une pluralité de sens différents qui correspondent à la diversité

---

<sup>667</sup> *Timée* 53d.

<sup>668</sup> En effet, selon Aristote, la dyade indéfinie en soi, elle-même une idée, est par conséquent reconduite au nombre et le nombre est reconduit à l’Un. Il n’y aurait donc pas vraiment deux principes chez le dernier Platon.

des catégories. Ainsi, bien que l'*ousia* soit effectivement antérieure à toutes les autres catégories, ces dernières ne dérivent pas d'elle, mais chacune, irréductible aux autres, possède son propre principe matériel. C'est là la leçon précise de N.2 1089b 25-27, où Aristote explique la multiplicité des accidents : « Ce serait parce que n'étant pas séparables des substances, qualités et quantités ne sont multiples que par le fait que leur sujet devient ou est lui-même multiple. Mais, en réalité, ce qu'il faut <pour expliquer cette multiplicité>, c'est attribuer une matière particulière à chaque genre, bien que cette matière ne puisse être séparée des substances<sup>669</sup>. » C'est-à-dire que pour Aristote il n'est pas suffisant de poser la multiplicité des accidents comme la conséquence nécessaire de la multiplicité des substances ; il propose donc que la multiplicité des accidents au sein des catégories autres que l'*ousia* s'explique par le recours à des principes qui leur sont propres à eux. Des principes qui n'ont pas nécessairement tous un nom bien défini, mais tous sont identifiables par la fonction similaire qu'ils occupent, soit la fonction matérielle d'être le substrat et d'être ce qu'une chose est en puissance.

Par conséquent, le principe « unique » qu'Aristote présente comme supérieur au principe « unique » platonicien n'est, en fait, pas un principe unique et monolithique ; il n'y a pas de matière aristotélicienne, mais bien *des* matières. Certes, Aristote pose une unité analogique de fonction entre ces matières, mais les « sortes » de matières ne perdent en rien leur individualité propre à chaque catégorie. Donc, on doit poser, par exemple, un corps visible (une surface) comme la matière de la qualité, un corps divisible comme la matière de la quantité, une matière spatiale pour le lieu, etc. Cela n'est en rien semblable à la tentative platonicienne, car, aux dires

---

<sup>669</sup> N.2 1089b 25-27 Trad. Tricot. Aristote refuse donc explicitement l'explication platonicienne de la multiplicité dans le *Sophiste* où la multiplicité du monde sensible est tout simplement expliquée par la multiplicité du monde des formes.

d'Aristote, Platon aurait tenté de déduire la multiplicité tout court à partir d'un seul principe matériel, à savoir le relatif<sup>670</sup>. Or, le relatif n'est pas un principe matériel, mais une catégorie de l'être et par conséquent, comme toutes les autres catégories, sa nature est double ; il y a à la fois la relation en puissance et la relation en acte, c'est-à-dire qu'il y a une matière propre à la relation. Ainsi, Platon aurait pu dire que la matière de la relation (la relation en puissance<sup>671</sup>) était en fin de compte la matière suprême<sup>672</sup>, mais en disant cela il aurait au mieux expliqué la multiplicité dans la relation et non dans la substance ni dans aucune des autres catégories.

Cependant, Aristote peut-il ainsi esquiver ses propres critiques ? Il est bien connu que ni la matière aristotélécienne, ni l'être en puissance ne sont « par soi » ; ils tiennent leur existence de l'acte dont ils sont la puissance. À vrai dire, il n'y a que matière relative ; ne serait-il donc pas inutile pour Aristote de diviser la matière en dix alors qu'en fin de compte, elle serait, comme Platon l'avait posée, essentiellement une relation ? Pas tout à fait, et la différence tient à ceci : c'est une question de priorité. D'une part, Aristote n'est pas dupe de sa propre critique, car bien qu'il maintienne que la matière soit relative, elle n'est pas *le relatif* ; c'est là encore une distinction issue de la séparation de l'être par soi et de l'être par accident. La matière est *d'abord* substance en puissance, et ensuite puissance relative à son acte. Cela découle de la nature double de la matière : d'une part, la matière, il ne faut pas l'oublier, est « presque » une substance, car elle est toujours, sans exception, inhérente à quelque chose en acte ; d'autre part, elle est non-être par accident et c'est cette partie d'elle qui est relative, au sens où la privation est relative à la

---

<sup>670</sup> Ou ce qui revient au même : le nombre, qui pour Aristote est de toute façon, un relatif.

<sup>671</sup> Ou la puissance d'entrer en relation ; ce que nous avons attribué à la forme de l'être dans notre lecture du *Sophiste* dans le premier chapitre. Ce principe « matériel » de Platon ressemble ici curieusement à l'être comme puissance du *Sophiste*.

<sup>672</sup> Au même titre que, par exemple, pour Aristote la matière substantielle jouit tout de même d'une priorité vis-à-vis des autres matières.

forme dont elle est la privation. Autrement dit, la relativité est un attribut de la matière et non son essence. La matière n'est donc pas le relatif, mais la partie de la substance qui peut entrer en relation, c'est-à-dire qui peut changer ou être mû. Il s'agit d'une affirmation bien différente de celle qu'Aristote attribue à Platon, selon laquelle le relatif lui-même serait la matière du multiple. Au contraire, pour Aristote, la matière est relative et non le relatif, une matière.

Enfin, on peut bien se demander si Aristote traite ailleurs du problème de l'Autre lui-même et pas seulement en tant que relatif. Il s'avère que c'est au livre I de la *Métaphysique* que nous retrouvons un commentaire direct sur la relation de l'autre avec le non-être. Il y est affirmé que le même et l'autre, loin de s'appliquer l'un exclusivement à l'être et l'autre exclusivement au non-être, sont en fait deux espèces des choses qui sont :

Et en un sens, autre (ἄλλο) est l'opposé de identique (ταὐτὸ), c'est pourquoi toute chose, par rapport à toute chose, est soit identique soit autre. [...] Donc, pour cette raison, autre ou identique se disent de tout relativement à tout, pour autant qu'on parle d'un et d'être (Τὸ μὲν οὖν ἕτερον ἢ ταὐτὸ διὰ τοῦτο πᾶν πρὸς πᾶν λέγεται, ὅσα λέγεται ἐν καὶ ὄν). En effet, autre n'est pas le contradictoire de identique, c'est pourquoi il ne se dit pas des non-êtres (διὸ οὐ λέγεται ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων) (bien que « non identique » se dise), mais de tous les êtres<sup>673</sup>.

Ainsi, dès que l'on parle de l'autre, nous ne parlons pas de quelque chose qui est autre que l'être au sens parménidien, nous parlons tout simplement d'un être qui est autre par rapport à un autre. En effet, parler d'une personne plutôt que d'une autre n'est en rien parler du non-être. Socrate n'est pas Platon, mais il n'est pas le non-être pour autant. Il semblerait donc que la réfutation de la position sur le non-être du *Sophiste* se trouve plutôt ici que dans N.2. Enfin, soutenir que

---

<sup>673</sup> I.3 1054b 15-22 Trad. Duminil et Jaulin.



« l'autre » ne se dit pas des choses qui ne sont pas pourrait bien passer pour une attaque contre la thèse du *Sophiste*. Mais dans le fond, Platon ne serait pas en désaccord. En fait, dans le passage du *Théétète* cité plus haut, Platon dit précisément cela : « Ainsi en effet, on a toujours pour opinion un être, mais l'un à la place de l'autre<sup>674</sup>. » Platon pense donc clairement que l'autre qui est l'objet de l'assertion fausse est bel et bien un être (sans être *l'être* tout court<sup>675</sup>).

De plus, que l'autre ne soit pas le contradictoire du même l'élimine définitivement comme candidat au non-être ; car le sens propre du non-être est d'être le contradictoire de l'être<sup>676</sup>. Or, Platon, en combattant le non-être univoque de Parménide, propose tout simplement quelque chose d'autre qui *est*, au lieu d'un sens véritable du non-être : « Lorsque nous parlons du non-être [au sens de l'Autre], nous ne parlons pas, semble-t-il, de quelque contraire de l'être, mais seulement d'une autre chose<sup>677</sup> », et encore un peu plus loin il insiste sur le fait qu'« il y a déjà longtemps que nous avons envoyé promener (χαίρειν) n'importe quel contraire de l'être, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas, qu'il possède un certain sens ou qu'il soit complètement irrationnel<sup>678</sup>. » C'est là, encore une fois, se mettre d'accord avec Parménide, car ce dernier dit précisément la même chose au sujet du non-être, et cela est cité par l'Étranger tout juste avant « d'envoyer promener » le non-être absolu. En effet, dire au revoir (χαίρειν) au non-être et « éloigne ta pensée de ce chemin de recherche [des choses qui ne sont pas]<sup>679</sup> » reviennent, malgré la différence du niveau de discours, à la même chose ; c'est dire du non-être *absolu* qu'il

<sup>674</sup> *Théétète* 189c-d Trad. Narcy.

<sup>675</sup> On voit encore que c'est l'absence de la distinction entre par soi et par accident qui empêche Platon de voir que l'autre est une espèce ou une forme de l'être et non une forme du non-être.

<sup>676</sup> Cf. à ce sujet Berti (1983, p. 122).

<sup>677</sup> *Sophiste* 257b Trad. Cordero.

<sup>678</sup> *Sophiste* 259a Trad. Cordero. « Ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν. » Littéralement, il y a longtemps que nous avons dit au-revoir au contraire de l'être.

<sup>679</sup> *Sophiste* 258d Trad. Cordero.

n'est pas accessible à la pensée humaine. La position d'Aristote à ce sujet est aussi bien près de celle de ses prédécesseurs, sans exactement leur être identique : « Quant au non-être, il n'est pas vrai de dire que puisqu'il est objet d'opinion, il est : en effet, l'opinion qui porte sur lui est non pas qu'il est, mais qu'il n'est pas<sup>680</sup>. » C'est là dire que dans les faits, du non-être tel que compris par Parménide, on ne peut rien dire sauf qu'il n'est pas<sup>681</sup>. Cependant, c'est déjà admettre et accepter qu'on peut dire quelque chose de rationnel à son sujet. Par conséquent, Aristote n'éloigne pas sa pensée du chemin du non-être, ni ne l'envoie-t-il promener ; il maintient tout simplement que le non-être n'est pas, c'est-à-dire qu'il le conserve dans son essence par soi. Finalement, le *to ti ên einai* du non-être, c'est bien de ne pas être !

Notons que, quant au sujet du non-être absolu, les trois interlocuteurs semblent être en accord. Le non-être univoque qui répond au concept univoque de l'être comme son contradictoire est, selon le plus vieux penseur, le chemin à éviter, selon le second, c'est un concept à envoyer promener et selon le dernier, il n'y a rien de tel (à cause de la polysémie de l'être), tandis que du concept de non-être déterminé en tant que tel on ne peut rien dire d'autre que « il n'est pas ». C'est plutôt dans les réponses à ce fait brut du non-être que les trois penseurs divergent. Parménide déduit de l'inexistence du non-être toutes les propriétés de son être ; son immobilité, son éternité, son unicité, etc. D'autre part, Platon conserve les propriétés de l'être parménidien, mais ensuite distingue, à partir d'une analyse linguistique, des sens du non-être où il semble y avoir une certaine réalité et il donne à cette réalité le nom d'Autre, ainsi multipliant

---

<sup>680</sup> *De l'interprétation* 11, 21a 32-33 Trad. Tricot. Cf. aussi Dorion (2006, p. 81-85).

<sup>681</sup> Cf. De Muralt (1990, p. 375) : « Car le non-être est une négation et celle-ci est une opération d'opposition contradictoire, ce qui permet de dire que dans la proposition : “le non-être n'est pas”, l'intellect conçoit la notion d'être selon le mode d'exercice intelligible propre à la négation. C'est là la seule entité “objective” qui puisse convenir à la notion de non-être. »

l'univers moniste de Parménide en un univers aux formes multiples. Par la suite, Platon divisera en autant d'espèces qu'il y a de formes positives ce non-être en tant qu'Autre, ainsi multipliant infiniment le nombre des formes (positives et négatives). Quant à Aristote, il est en quelque sorte doublement d'accord avec Parménide, au sens où, en premier lieu, le non-être absolu n'existe pas, et en deuxième lieu, il est d'accord avec ce dernier de soutenir contre Platon que jamais il ne doit être soutenu que le non-être est. Par conséquent, Aristote réintroduit dans la philosophie le non-être comme contraire (ou contradictoire) de l'être, celui que précisément l'Étranger avait envoyé promener. Or, avec Aristote, ce concept perd de sa « mystique », car il n'est plus *le* contradictoire de *l'être* univoque, mais il est les contradictoires qui s'opposent à tous les sens de l'être catégoriel<sup>682</sup>.

Nous pouvons donc constater un autre fait étrange, qui pourrait être aussi à l'origine de la critique aristotélicienne : Platon, tout en distinguant des sens du non-être, conserve l'univocité de l'être ! Car, c'est bien ce que Platon fait, distinguer des sens du non-être. Nous pouvons en dénombrer au moins trois dans le *Sophiste*. Premièrement, ce non-être absolu qui est le contraire de l'être au sens parménidien, celui qu'il faut envoyer promener. Deuxièmement, le non-être en tant que tel comme la forme de l'Autre ; ce non-être possède l'unité et le sens d'une forme au sens propre du terme. Et enfin, troisièmement, il y a le non-être spécifique, celui qui a autant de parties qu'il y a de l'être, car il s'identifie à la négation de chaque forme qui est. Que Platon distingue nettement plusieurs sens du non-être sans pour autant faire de même pour l'être est évidemment quelque chose qu'Aristote ne peut pas accepter, puisque de toute façon, la polysémie du non-être elle-même se fonde sur la polysémie primordiale de l'être, le terme positif

---

<sup>682</sup> *Physique* I.3 187a 5-6 Trad. Pellegrin : « En effet, rien n'empêche que le non-étant existe non pas absolument, mais qu'il soit un non-étant déterminé. »

d'un contraire étant toujours d'où le contraire prend son sens<sup>683</sup>. Enfin, c'est pour cette même raison qu'Aristote ne s'adonne jamais à réfuter le non-être parménidien ; sans doute, il croit Parménide déjà réfuté par la polysémie de l'être. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote peut se complaire de n'être pas tombé dans l'aporie archaïque de son maître : en refusant la prémisse centrale de Parménide, à savoir, l'univocité de l'être, Aristote a reformulé le problème dans ses propres termes et par conséquent il peut offrir une nouvelle conclusion : le non-être, comme l'être, est *a priori* multiple.

Cependant, malgré l'accord général, la grande avancée d'Aristote au sujet du non-être absolu consiste en ceci : là où le réalisme naïf de ses prédécesseurs les forçait à chercher un corrélat objectif au terme « non-être » compris de manière univoque, Aristote au contraire montre qu'il s'agit là tout simplement de l'opération noétique de la négation qui peut en fin de compte s'appliquer à tout, même à des objets imaginaires. Par exemple, par l'opération noétique de la négation on peut nier l'existence du bouc-cerf, sans pour autant chercher un étant qui corresponde à la négation de ce dernier. En effet, selon la théorie platonicienne, nier l'existence du bouc-cerf serait à la fois poser l'existence d'un non-bouc-cerf ; ce qui est évidemment ridicule<sup>684</sup>. C'est dans ce sens encore que pour Aristote le non-être ne se limite pas à l'autre, car il y a un sens de celui-là qui est tout simplement sans objet ; c'est une fonction de l'âme : « (puisque beaucoup de choses qui n'existent pas sont des contenus d'opinions)<sup>685</sup> », mais cela n'implique pas pour autant l'entrée du non-être dans l'être. Après tout, *être* un objet d'opinion est bien une modalité de l'être ; par conséquent les opinions fausses n'ont jamais fait partie du

---

<sup>683</sup> Λ.7 1072a 29-32.

<sup>684</sup> Cela entrainerait Platon à multiplier les objets de son ontologie à l'infini.

<sup>685</sup> *Topiques* IV.1 121a 22-25 Trad. Brunschwig.

non-être. À vrai dire, c'est là un paralogisme explicitement dénoncé par Aristote dans les *Réfutations sophistiques* : « Les paralogismes dont le ressort est une expression dite sans restriction, ou sous un certain aspect, c'est-à-dire non pas sans limitation, se produisent lorsque ce qui est affirmé en partie est pris pour avoir été affirmé sans restriction ; par exemple : *Si le non-être est un objet d'opinion, alors le non-être est*<sup>686</sup>. » En effet, être pensable ou objet d'opinion n'octroie en rien l'être absolument à une chose, sinon plusieurs absurdités en découleraient, dont l'obligation de poser le bouc-cerf, le centaure et pire encore, une diagonale commensurable comme des « êtres ». En revanche, nier que l'on puisse penser au bouc-cerf ou au centaure est également une absurdité. Ainsi, non seulement peut-on penser le non-être sans lui attribuer l'être absolument, mais il peut même être l'objet d'opinions vraies : « En effet, dire que l'être n'est pas ou que le non-être est, c'est faux ; dire que l'être est et que le non-être n'est pas, c'est vrai<sup>687</sup>. » Il y a donc au moins une proposition vraie que nous pouvons énoncer au sujet du non-être : qu'il n'est pas<sup>688</sup>. Par conséquent, la doctrine méontologique du *Sophiste*, basée sur la proposition contraire « le non-être est », est selon Aristote manifestement fausse<sup>689</sup>.

Il découle une autre conséquence fatale de la position de l'autre comme non-être : cela rend le principe de non-contradiction caduc. En effet, le principe de non-contradiction nécessite un concept du non-être ou de la négation contradictoire qui signifie l'absence complète d'une forme. Si le non-être est seulement l'autre, alors jamais nous ne tomberions dans une contradiction ; par exemple, dire homme et non-homme d'une même chose ne sera pas une contradiction si par non-homme nous ne voulons pas dire l'absence spécifique de la forme de

<sup>686</sup> *Réfutations sophistiques* 5 166b 36 – 167a 2 Trad. Dorion (1995, p. 237, n.61).

<sup>687</sup> Γ.7 1011b 26-27 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>688</sup> C'est là le sens du texte de *De l'interprétation* 11, 21a 32-33 que nous avons cité plus haut.

<sup>689</sup> Pour une discussion plus complète de tout cela, voir Berti (1983, p. 134-138).

l'homme, mais quelque chose d'autre que l'homme, par exemple blanc<sup>690</sup>. Par conséquent, en envoyant promener le contraire de l'être, Platon rend la contradiction impossible. À vrai dire, pour que cette dernière soit possible, il faut que non-être signifie l'absence spécifique de la forme en question<sup>691</sup>. Ainsi, dans la théorie méontologique issue du *Sophiste* il est très possible, même souhaitable d'énoncer des choses telles que : le Parthénon est beau et non-beau ou même : c'est une maison et une non-maison. Il n'y a là pour Platon aucune contradiction, car le non-beau ne signifie pas le laid (qui serait le non-être comme contraire du beau, ce que Platon refuse), ou l'absence complète du beau, mais seulement autre chose que le beau, par exemple le blanc<sup>692</sup>. En ce sens, du point de vue de la théorie aristotélicienne du non-être, Platon reste prisonnier du discours sophistique.

Revenons à la question principale. Si Platon est arrivé si près, et en quelque sorte s'est même servi de différents sens de l'être sans s'en rendre compte, pourquoi alors dit-il dans le *Sophiste* que l'Autre est *le* non-être plutôt que tout simplement un autre sens de l'être ? On pourrait suggérer que l'influence éléatique s'accroît entre le *Théétète* et le *Sophiste*, et par conséquent Platon vient à croire que tout ce qui n'est pas l'être en tant que tel, autrement dit, tout ce qui est « autre » que l'être essentiel, est non-être et cela, au sein même du monde des formes. C'est là, selon les *Réfutations sophistiques*, le paralogisme de l'attribution restrictive prise comme une attribution absolue<sup>693</sup> et de plus, c'est vraisemblablement ce paralogisme qui

---

<sup>690</sup> Γ.4 1007a 1-15.

<sup>691</sup> Γ.6 1011b 13-23.

<sup>692</sup> De toute manière, faute de la distinction chez Platon de l'être par soi et de l'être par accident, il est vrai de dire du Parthénon qu'il est beau (car il communique avec le beau), mais qu'il est non-beau (car il n'est pas *le Beau*). Il n'y a là aucune contradiction.

<sup>693</sup> Cela revient à dire, par exemple, que parce que Socrate n'est pas l'*Homme* (l'essence de l'homme), il est non-homme, car autre que l'*Homme*. Cf. *Réfutations sophistiques* 25, 180a 23-40 Trad. Dorion (1995, p.384, n.383).

empêche Parménide et Platon de distinguer entre attribution accidentelle et attribution essentielle. Certes, du point de vue aristotélicien, on peut dire aussi que l'autre est non-être, mais seulement dans le sens restreint et plutôt banal, selon lequel il est un non-être déterminé au sens où il n'est pas *ousia*, où il n'est pas qualité, quantité, etc. De la même manière, il est banal et inutile de dire de ce blanc-là qu'il est non-rouge<sup>694</sup>. Une telle négation déterminée a toujours de toute façon un fond réel qui *est*. Autrement dit, quelque chose est précisément non-X parce qu'il est Y. Il n'y a aucun sens à dire de quelque chose de complètement indéterminé, qu'elle est ou n'est pas ceci ou cela. La négation et l'affirmation demandent donc à la fois l'identité et l'altérité. Or, ce qui importe dans le contexte de N.2, c'est surtout l'incapacité du concept de l'autre ou de la relation à expliquer la génération et la corruption de quoi que ce soit. Et ce qui est en jeu, c'est bien la génération de la pluralité des êtres<sup>695</sup>.

Or, donner une valeur ontologique à l'absence d'identité avec ce qu'une chose n'est pas, autrement dit donner l'être au non-être, est complètement inutile et entraîne Platon vers des difficultés impossibles à surmonter<sup>696</sup>. La plus frappante de ces difficultés, c'est bien finalement l'absurdité de poser l'altérité comme principe de la multiplicité, comme si ce n'était pas une pétition de principe. En effet, dire que le multiple sort de l'un par la communication de l'être avec l'altérité (non-être), c'est en quelque sorte dire que la multiplicité dérive de l'un par sa

---

<sup>694</sup> C'est un jeu auquel s'adonnent avec joie les sophistes. Cf. Γ.4 1007a 10-20.

<sup>695</sup> N.2 1089a 15.

<sup>696</sup> Même s'il y a une certaine valeur ontologique accordée à l'absence chez Aristote, la question ne se pose pas du tout de la même manière que chez Platon. Pour le Stagirite, comme nous avons vu plus haut, l'absence (la privation, *steresis*) a une valeur ontologique seulement par accident ; car elle se trouve au sein d'une matière déterminée. Mais cela découle de la position de base du Stagirite : en effet, la forme elle-même n'étant pas un *tode ti* séparé, comment son contraire pourrait-il l'être ? Alors que pour Platon, la forme étant un individu, un *tode ti* séparé, on comprend pourquoi Platon pose l'existence *tode ti* de chaque négation, lui conférant la pleine existence digne d'une *ousia*.

communication avec la multiplicité, car dans les faits, l'autre est une espèce du genre multiple<sup>697</sup>. En outre, en faisant d'une catégorie de l'être un non-être, Platon finalement transgresse les deux injonctions de Parménide ; non seulement dit-il du non-être qu'il est, mais dans les faits, il dit de l'être (comme relation) qu'il n'est pas, ce qui est faux. Pour cette raison, en un sens Aristote est beaucoup plus proche de Parménide que de Platon, car malgré la pléthore de distinctions qu'Aristote opère au sujet de l'être, jamais ne tente-t-il de faire passer le non-être dans l'être ou inversement. Par conséquent, Aristote conserve tout simplement les mêmes injonctions que Parménide<sup>698</sup>, à la différence près (et énorme) que pour Aristote cette même vérité parménidienne (l'être est, le non-être n'est pas) s'applique à *tous* les sens de l'être et non à un être univoque.

Avant d'évaluer la pertinence de la critique et l'originalité d'Aristote par rapport à Platon sur la question du non-être, résumons les résultats de nos dernières analyses. Tout d'abord, Aristote reproche à Platon d'avoir été convaincu par les prémisses de Parménide et d'avoir laissé ce dernier poser les conditions de la problématique. Il découle de cela que Platon resta convaincu que s'il ne réfutait pas Parménide, tous les êtres ne seraient qu'un et que par conséquent il n'y aurait ni mouvement ni âme dans l'univers. Que Platon ait été conditionné par la manière dont Parménide a posé le problème l'entraîna à poser l'existence du non-être. Aristote n'accepte pas la manière dont Parménide a posé le problème, car l'être, étant fondamentalement polysémique<sup>699</sup>, n'a pas besoin de contraire pour expliquer la diversité des étants et du mouvement. Ni accepte-t-il la solution platonicienne qui consiste à poser l'existence du non-être

---

<sup>697</sup> I.3 1054a 31.

<sup>698</sup> Γ.7 1011b 26-27, cité plus haut.

<sup>699</sup> Ce qu'il montre dans l'argument de *Physique* I.3 186b 1-2.



et à faire jaillir la multiplicité de celui-ci<sup>700</sup>. La polysémie de l'être rend cette solution inutile.

C'est surtout dans la *Physique* qu'Aristote s'efforce de montrer que pour éviter le non-sens et la contradiction, tout discours sur l'être présuppose toujours au moins deux sens ; l'être essentiel et l'être attributif<sup>701</sup>. Ainsi, selon Aristote, Platon n'a aucune bonne raison de vouloir conférer l'être au non-être.

Or, en deuxième lieu, Platon pose l'être du non-être et lui donne un nom : l'Autre. Aristote ne se contente pas d'avoir montré que Platon avait tort de vouloir donner de l'être au non-être, il va ensuite critiquer son choix. En effet, après avoir à son tour posé la polysémie correspondante du non-être, Aristote s'étonne du fait qu'en voulant donner de l'être au non-être, Platon a choisi quelque chose qui loin d'être un sens du non-être, est plutôt une des catégories de l'être : le relatif. La critique à cet égard est double : le relatif étant une catégorie de l'être, Platon ne confère pas l'être au non-être, mais bien au contraire il rend non-être une catégorie de l'être, ce qui n'est aucunement légitime. En outre, cette catégorie de l'être que Platon détourne en forme du non-être n'est pas apte à expliquer la multiplicité des êtres. Et ce pour deux raisons connexes : d'une part, l'autre (de même que le relatif) étant une espèce du multiple, Platon s'enlise dans une pétition de principe et, d'autre part, la catégorie ontologique de la relation est elle-même *a priori* multiple, ce dont l'utilisation platonicienne témoigne d'elle-même, malgré le fait que les platoniciens n'ont jamais tenté d'expliquer la multiplicité inhérente à la relation.

Toutes ces critiques semblent se rejoindre autour d'une erreur primordiale : l'incapacité de la pensée platonicienne à prendre en compte la différence entre être par soi et être par

---

<sup>700</sup> En effet, l'être ne provient pas du non-être sinon par accident (la matière).

<sup>701</sup> Aubenque (1962, p. 142).

accident<sup>702</sup>. Différence qui est, tout bien considéré, la première division des sens de l'être<sup>703</sup>.

Cette incapacité est donc la raison pour laquelle Platon aurait été si réceptif à la conception parménidienne de l'être. C'est en ce sens que nous devons comprendre qu'Aristote ne s'attaque pas tant à la conception platonicienne du non-être absolu comme Autre, comme plusieurs commentateurs<sup>704</sup> semblent le croire, mais plutôt au fait que si Platon avait entrevu les deux sens de l'être dont lui-même se sert, il n'aurait jamais été contraint de forcer une catégorie de l'être (la relation) à devenir non-être. Parce qu'en fin de compte, aussi longtemps que Platon tient à sa conception de l'univocité de l'être héritée de Parménide, toute conclusion tirée d'une telle prémisse sera erronée et déviée. C'est là encore à quoi se rapporte la critique finale d'Aristote dans N.2, c'est-à-dire la déviation qui a mené les platoniciens à tenter de déduire le monde entier à partir de deux principes qui finalement se réduisent à l'être (l'Un) et au non-être (la dyade indéterminée).

Malgré cette critique acerbe de l'erreur fondamentale du *Sophiste*, nous ne pouvons pas nous dérober à l'idée que la réflexion d'Aristote au sujet de l'attribution et de la polysémie de l'être (précisément les avancées aristotéliennes qui lui permettent d'éviter l'erreur) est tout de même enracinée profondément dans ce dialogue. D'autant plus que même dans la *Physique*, comme nous l'avons montré, Aristote établit son concept de la matière dans le cadre de problématiques directement liées au *Sophiste*, à savoir la compréhension parménidienne de l'être et l'incapacité à percevoir que son concept de l'être est lui-même déjà polysémique : critiques

---

<sup>702</sup> A.9 992b 17-19 Trad. Tricot : « Rechercher d'une manière générale les éléments des êtres sans avoir distingué les différentes acceptions de l'être, c'est se rendre incapable de les trouver. »

<sup>703</sup> Δ.7 1017a 8.

<sup>704</sup> Nous y reviendrons sous peu.

qu'Aristote porte également contre le Platon du *Sophiste*. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'Aristote se serait approprié la théorie platonicienne tout en la critiquant de mauvaise foi.

Au contraire, nous espérons avoir montré que la théorie aristotélicienne du non-être ne doit strictement rien aux *solutions* proposées par son maître. Là où il y a similarité, c'est au niveau des apories considérées et de la problématique au sens large ; on voit que tout au long du *Sophiste* Platon a une théorie de l'attribution au bout du calame, mais il ne la développe jamais explicitement. C'est l'absence d'une telle théorie qui condamne Platon à rester prisonnier du carcan ontologique de Parménide et qui par conséquent le force à poser le non-être comme le principe de la diversité de l'être. Or, les analyses aristotéliennes, menées, bien sûr, à partir de la nécessité de la polysémie de l'être, montrent que Platon a plutôt fait de l'être (la relation) du non-être. Ainsi, du point de vue aristotélicien, aucun argument dans le *Sophiste* n'entraîne la nécessité de poser le non-être comme étant : ce que le *Sophiste* rend manifeste, c'est plutôt la nécessité d'un concept de l'être qui se dit de plusieurs manières. Cependant, puisque l'autre, selon Aristote, fait résolument partie de l'être, il devient difficile de voir en quel sens la pensée platonicienne du non-être pourrait faire partie de sa propre solution.

Passons donc en revue les sens que prend le non-être aristotélicien afin de mieux déterminer quelle est à son sujet, le cas échéant, la dette que le disciple a envers son maître. En premier lieu, que l'être et le non-être se disent de plusieurs manières pour Aristote est *a priori* un garant de son originalité<sup>705</sup>. Même si nous avons vu Platon faire des distinctions au sujet du non-être dans le *Sophiste*, il ne les a jamais prises en compte et, de toute manière, ces distinctions

---

<sup>705</sup> Dorion (2006, p. 85).

étaient à son insu (selon Aristote) des distinctions de l'être. Quant à l'être, le maître n'a jamais, du moins dans ses dialogues, consciemment maintenu la position selon laquelle l'être aurait plus d'un sens. Ainsi, la polysémie de l'être et du non-être est entièrement propre à Aristote.

Par la suite, le premier sens du non-être, celui qui se subdivise ensuite en autant de sens qu'il y a de catégories, semblerait être le lieu, hormis la polysémie, où pourraient se trouver des traces du platonisme. Mais déjà là, les apports de la théorie platonicienne semblent être limités. Certes, nous pouvons en un sens dire que « non-homme » n'a pas comme référent un non-être, mais plutôt un « autre » être ; une parmi l'infinité de choses dans le monde qui ne sont pas un homme. Or, nous nous retrouvons là avec un étant indéterminé et pas un non-étant<sup>706</sup>. En outre, le non-être propre à ce sens du non-être, qui est le non-être comme contradictoire de l'être en tant que négation de la proposition entière (ceci *n'est* pas un homme), est « envoyé promener » par Platon, faute d'avoir identifié un objet qui lui corresponde. Alors que pour Aristote, ce non-être n'a évidemment pas d'objet, ce qui ne le rend pas moins existant en tant que la puissance propre au discours (*logos*) de nier. Ainsi, le non-être comme contradictoire des catégories doit peu à Platon.

Il en va de même pour le sens aristotélicien du non-être selon la privation, signification voisine du non-être comme contradictoire au sein du non-être selon les catégories. En un sens, comme nous avons montré plus haut, Platon a entrevu et à quelques égards il a presque anticipé

---

<sup>706</sup> *De l'interprétation* 16a 30-35 Trad. Tricot : « *Non-homme* n'est pas un nom. Il n'existe, en effet, aucun terme pour désigner une telle expression, car ce n'est ni un discours, ni une négation. On peut admettre que c'est seulement un nom indéfini. (Τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπος οὐκ ὄνομα· οὐ μὴν οὐδὲ κεῖται ὄνομα ὃ τι δεῖ καλεῖν αὐτό, — οὔτε γὰρ λόγος οὔτε ἀπόφασίς ἐστιν· — ἀλλ' ἔστω ὄνομα ἀόριστον.) » Là où Platon pose une forme intelligible (négative) pour expliquer non-homme, Aristote n'y voit qu'un étant indéterminé.

ce sens du non-être avec sa théorie des parties de l'autre. Mais en un autre sens, ce n'est pas le cas du tout. En effet, Aristote en *Physique* I.9<sup>707</sup> dit explicitement que les platoniciens n'ont pas reconnu le sens de l'être matériel selon la privation, faute d'avoir distingué l'être par soi et l'être par accident. La privation étant non-être par soi et être par accident (de par sa présence dans une matière qui *est*), les platoniciens lui ont tout simplement nié l'existence<sup>708</sup>. De plus, la théorie des parties de l'autre diffère considérablement de la privation aristotélicienne, malgré la ressemblance superficielle. D'une part, les parties (non-beau, non-juste, etc.) sont des parties de l'Autre, ainsi le non-beau n'est pas l'absence du beau, mais quelque chose d'autre que le beau. D'autre part, même si le non-beau platonicien était la privation du beau, celui-ci serait réellement séparé de ce dont il est la privation, car étant la partie d'une forme, il est tout de même façonné à l'image de la forme. Et puisque Platon soutient que les formes du non-être sont aussi réelles que les formes de l'être<sup>709</sup>, les privations seraient alors des formes séparées, des *tode ti* individuels. Cela est on ne peut plus loin de la position aristotélicienne, qui nécessite la privation au sein de la matière pour expliquer ce mode d'être qu'est l'être en puissance. Ainsi, vraisemblablement, Aristote n'a pas une grande dette envers Platon pour ce qui est de sa théorie de la privation, ni pour celle des contradictoires de l'être.

Après quoi il appert que le non-être comme faux selon Aristote doit aussi très peu aux spéculations de son maître. D'une part parce que c'est sur le verbe « être » que porte la signification propre au faux, mais surtout parce que selon Platon, c'est le non-être qui fonde ontologiquement la possibilité qu'il y ait du faux, alors que pour Aristote, c'est la puissance du

---

<sup>707</sup> *Physique* I.9 192a 1-6.

<sup>708</sup> *Physique* I.9 192a 15.

<sup>709</sup> *Sophiste* 258a-b.

langage de nier et d'affirmer, donc de dire faux, qui fait entrer dans l'être un sens du non-être. Là encore, on voit que l'énorme différence entre Platon et Aristote se situe au niveau du problème de l'attribution. En effet, pour Platon, le non-être comme Autre fonde la possibilité du faux, et c'est au sein de ce faux que naît la sophistique, alors que pour Aristote, ce lieu d'agrément de la sophistique c'est l'être par accident qui n'est en soi pas un non-être, mais il est certes un sens de l'être sans grande valeur ontologique.

Cependant, le non-être comme faux, compris comme le non-être selon la division, pourrait avoir sa source dans la partie du *Sophiste* qui traite de la liaison des mots dans le discours<sup>710</sup>. Mais ce n'est là qu'une ressemblance superficielle, car Platon refuse que le discours porte sur une absence : « S'il ne portait sur rien, il ne serait absolument pas un discours, car nous avons déjà montré qu'il était impossible qu'il y ait un discours qui soit un discours de rien<sup>711</sup>. » Il maintient donc que le discours faux porte toujours, sans exception sur quelque chose d'autre. En revanche, pour Aristote le discours faux porte sur l'absence d'une composition ou sur l'absence d'une division, et par conséquent, Aristote ne dirait pas comme l'Étranger dans l'exemple de Théétète qui vole, que ces paroles portent sur quelque chose d'autre que Théétète qui vole, mais ces paroles sont précisément à propos de l'absence de composition entre Théétète et voler. C'est-à-dire que, certes, Théétète existe et l'acte de voler existe, mais ces deux choses ne se combinent pas, et c'est sur cette absence de combinaison que porte le discours faux. Il en va de même pour le faux au sujet des êtres simples et nécessaires ; c'est l'absence de contact avec cette chose et l'ignorance de cette chose (donc absence de connaissance) et non pas un discours sur autre chose. Ainsi, il est difficile de voir en quoi la pensée de Platon sur le non-être informe la position

---

<sup>710</sup> *Sophiste* 261a sq.

<sup>711</sup> *Sophiste* 263c Trad. Cordero.

aristotélicienne selon laquelle le non-être selon le faux n'a pas d'objet propre, mais est tout simplement « une affection de la pensée<sup>712</sup> » qui pose une connexion entre deux choses là où il n'y en a pas (ou qui pose une division entre deux choses là où il n'y en a pas) et qui énonce cette absence comme quelque chose qui est.

Enfin, quant au non-être selon l'être en puissance et la matière, nous avons vu qu'en définissant l'être par la puissance dans le *Sophiste*, Platon identifie l'indétermination de la puissance comme le degré minime de l'être. Il s'agit simplement de *pouvoir* agir ou de *pouvoir* pâtir afin d'être. C'est là un aspect important de l'être en puissance aristotélicienne. De plus, Platon arrive très près de concevoir l'être en puissance au sens aristotélicien lorsqu'il parle de l'être comme d'un *triton ti* à côté des contraires et en fait en quelque sorte le principe de la coexistence de ces contraires. Or, la suite du dialogue montre que Platon finalement ne parle que de l'être au sens de Parménide, ce qui est démontré par les apories qui freinent les développements de l'Étranger. Par conséquent, le non-être selon l'être en puissance ne serait en rien une théorie propre à Platon que le disciple aurait tout simplement reprise à son nom. Au contraire, comme nous le montrerons dans le prochain chapitre, Aristote voit à l'œuvre chez son maître une ontologie de l'être en puissance non pas parce que celui-ci l'aurait bien pensé, mais plutôt parce qu'il fut incapable de le penser, faute d'un concept adéquat du non-être. Par conséquent, pour n'avoir pas distingué l'être en puissance de l'être en acte, Platon restera prisonnier de ce premier et ainsi intégrera le non-être et l'indétermination au sein de l'être tout court et fera de ses principes ultimes les éléments des êtres.

---

<sup>712</sup> E.4, 1027b 39 – 1028a 1 Trad. Duminil et Jaulin.

Toutefois, nous ne soutenons pas que l'influence de Platon sur Aristote dans ce domaine soit nulle, mais nous soutenons plutôt que la *solution* de Platon face au problème de la multiplicité a très peu de place dans la problématique remise à neuf par Aristote<sup>713</sup>. En effet, ceux qui maintiennent<sup>714</sup> qu'Aristote doit au moins à son maître d'avoir été le premier à distinguer un sens du non-être qui échappe à l'injonction de Parménide oublient, à notre avis, qu'Aristote *refuse* l'identification du non-être avec l'altérité ; dans les faits, Platon ne parle jamais du non-être. Par conséquent, le Stagirite n'admettrait même pas que Platon fut le premier à faire des distinctions dans le non-être. Et cela est sans compter que, selon l'orthodoxie aristotélicienne, il n'y a aucun sens à faire des distinctions sur le côté négatif d'une paire de contraire, ce côté ayant de toute façon de l'intelligibilité seulement relativement à la série positive. Par exemple, c'est comme si l'on posait trois sortes de froids qui s'opposent à une sorte de chaud ; les contraires étant les opposés maximaux à l'intérieur d'un genre unique, cela n'a aucun sens. Ainsi, étant donné que la série positive pour Platon se limite à un seul sens de l'être, il s'avère que le seul non-être que Platon peut légitimement poser, c'est le non-être absolu ; tout le reste des choses dont parle Platon (l'autre, ses parties, le faux, la dyade, l'illimité, etc.), à

---

<sup>713</sup> Nous sommes d'accord avec E. Berti que la méontologie aristotélicienne est absolument unique dans l'histoire de la philosophie. Elle est à la fois, comme nous venons de voir, radicalement différente de celle de ses prédécesseurs, mais elle est tout aussi différente de toute la philosophie postérieure, particulièrement toute la pensée du non-être postchrétienne. Et ce, même si le néant heideggérien parfois semble être un calque de l'être en puissance et même si en fin de compte la science quantique a redonné raison à Aristote au sujet de l'inexistence du vide ; ce dernier étant en fait un fond de basse énergie sur lequel se détachent des particules virtuelles, à savoir, des particules en puissance. Et même, à feuilleter *Le néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (Paris, Presses Universitaires de France, 2006), on s'étonne de voir à quel point l'histoire de la philosophie a ignoré la polysémie du non-être (et celle de l'être aussi) pour la recherche d'une définition toujours plus monolithique de l'être et du non-être. À cet égard, même Heidegger, le penseur par excellence du non-être du 20<sup>e</sup> siècle, ne soulève jamais, à notre connaissance, la polysémie du non-être, soit pour la critiquer soit pour l'approuver. Cf. Berti (1983, p. 140).

<sup>714</sup> Cf. Robin (1908, *passim*), Cherniss (1944, p. 92) et Aubenque (1962, p. 151 et 155).



strictement parler, n'ont rien à voir avec le non-être, mais sont des divisions et des sens de *l'être même*.

On se souviendra que dans N.2, Aristote pose d'abord comme réponse préliminaire aux platoniciens en quête du principe de la multiplicité que le sens du non-être qu'ils recherchaient est l'être en puissance : « Or, c'est seulement à partir de ce dernier non-être que se fait la génération ; c'est à partir du non-homme, mais qui est homme en puissance, que se fait la génération de l'homme ; c'est du non-blanc, mais qui est blanc en puissance que provient le blanc, l'être engendré pouvant d'ailleurs être aussi bien unité que multiplicité<sup>715</sup>. » Il annonce ainsi à la fois le principe de l'unité *et* de multiplicité, et ce autant dans la substance (homme) que dans l'accident (blanc). Mais Aristote ne développe pas davantage l'être en puissance ici, ni le développera-t-il au sein du livre N. C'est pour le Stagirite une connaissance déjà acquise. Or, vers la fin du chapitre, Aristote se contente de répéter ce qu'il a déjà dit : « Il est donc nécessaire, comme nous le disons, de poser pour chaque chose ce qui est déjà cette chose en puissance<sup>716</sup>. »

Ce qui suit est intéressant à plusieurs égards ; Aristote dit que Platon<sup>717</sup> a voulu « faire connaître la nature de cette chose qui est en puissance un être et une substance, tout en n'étant pas par soi un être, et il a dit que c'est le Relatif<sup>718</sup>. » Le Stagirite semble donc attribuer à Platon le bon fondement de sa recherche ; il a réellement cherché ce que Aristote nomme l'être en

<sup>715</sup> N.2 1089a 29-31 Trad. Tricot : « ἐκ τούτου ἡ γένεσις ἐστίν, ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἄνθρωπος, καὶ ἐκ τοῦ μὴ λευκοῦ δυνάμει δὲ λευκοῦ λευκόν, ὁμοίως ἂν τε ἓν τι γίγνηται ἂν τε πολλά. »

<sup>716</sup> N.2 1089b 15-16 Trad. Rutten et Stevens : « ἀνάγκη μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, ὑποθεῖναι τὸ δυνάμει ὄν ἐκάστω. »

<sup>717</sup> Tricot traduit : « Celui qui professe la théorie que nous combattons », Duminil et Jaulin traduisent : « Celui qui pose ces questions », et Rutten et Stevens traduisent : « Cela a d'ailleurs été affirmé aussi par l'auteur de cette théorie. » Or tous s'accordent pour dire qu'il s'agit ici (le ὁ ταῦτα λέγων de 1089b 17) de Platon.

<sup>718</sup> N.2 1089b 17-18 Trad. Tricot : « τοῦτο δὲ προσαπεφάνητο ὁ ταῦτα λέγων, τί τὸ δυνάμει τότε καὶ οὐσία, μὴ ὄν δὲ καθ' αὐτό, ὅτι τὸ πρὸς τι. »

puissance et en quelque sorte il en avait une idée générale, mais c'est lorsqu'il tenta d'identifier ce principe qu'il erra. À la fois parce qu'il posa une catégorie de l'être déjà multiple comme principe de la multiplicité, mais aussi parce qu'il fit de cette catégorie de l'être le non-être tout court. Or, le relatif n'est pas l'être en puissance<sup>719</sup> même s'il est vrai de dire que l'être en puissance est relatif. De plus, il est incapable d'expliquer sa propre multiplicité, comment alors pourrait-il expliquer la multiplicité en général ? En effet, ce que Platon n'a pas vu, faute d'avoir distingué l'être par soi et l'être par accident, c'est que le relatif était une catégorie déjà parmi le multiple dans l'être. Or, Platon avait en quelque sorte raison de faire de son principe de la multiplicité un certain non-être, parce que dans les faits, la source de la multiplicité dans l'être doit être en deçà de l'être, une sorte de non-être donc. Seulement, ce n'est pas le relatif ce non-être, mais le substrat, qui est non-être par accident, parce qu'il contient en lui la privation (non-être en soi) d'une forme possible<sup>720</sup>.

Comme Aristote admet malgré tout que Platon a voulu faire connaître (προσαπεφίνατο) l'être en puissance, sans bien l'identifier, la tâche de notre dernier chapitre sera de retrouver, toujours selon Aristote, les balbutiements d'un concept de la matière chez Platon et de montrer

<sup>719</sup> N.1 1088a 25 et 1088b 1-3.

<sup>720</sup> Nous n'avons pas eu la chance de confronter l'interprétation d'un autre commentateur dans ce chapitre pour la simple raison que cette question est peu traitée dans la littérature et lorsqu'elle l'est, c'est presque toujours dans l'optique de la théorie platonicienne de l'Un et de la Dyade et de sa théorie des nombres. Très peu de commentateurs s'intéressent au livre N comme un exposé de la pensée du Stagirite. Une preuve de cela, dans la bibliographie d'Annas (1976, p. 220-222) qui est toujours l'ouvrage le plus extensif sur N, on compte que 6 (!) œuvres citées sur 70 qui sont au sujet d'Aristote lui-même. Or, de ces articles cités, la plupart sont au sujet de sa propre théorie mathématique, donc davantage sur le livre M que N, ou des ouvrages généralistes. Le reste des œuvres (la majorité) sont surtout au sujet de la théorie du nombre chez Platon et de sa théorie non-écrite, ou encore sur les mathématiques grecques en général ou encore sur les mathématiques tout court. Il n'y a rien au sujet de la critique des principes platoniciens, rien au sujet du non-être, rien sur l'être relatif, etc. Enfin, personne, à notre connaissance n'a soulevé ce que nous suggérons, à savoir, qu'Aristote dans N.2 inscrit la pensée platonicienne tardive en droite lignée avec le *Sophiste*!

en quoi ils sont insatisfaisants pour lui. Nous verrons qu'Aristote trouve d'abord des traces d'un concept du sujet dans le *Phédon*. Par la suite, nous comparerons ce qu'Aristote dit de la *khôra* du *Timée* avec son propre concept de la matière. Enfin, nous montrerons qu'il y a de bonnes raisons de penser que la théorie tardive de la dyade indéfinie, considérée par Aristote comme le mot final de Platon au sujet de la « matière » est en partie enracinée dans le *Philèbe*. Une fois que nous aurons parcouru ces textes, nous serons à même d'expliquer en quel sens Aristote voit le platonisme comme une pensée de l'être en puissance.

## Chapitre 4 : Platon, penseur de l'être matériel ?

### I.1 : La causalité matérielle dans le *Phédon*.

C'est dans le *Phédon* que l'on rencontre chez Platon pour la première fois un passage qui pourrait préfigurer le concept aristotélicien de matière. Cette discussion intervient au début du dialogue, lorsque Socrate tente de montrer le bien-fondé du mythe traditionnel selon lequel les vivants viennent des morts qui séjournent dans l'Hadès<sup>721</sup>. Afin de donner un appui rationnel à ce mythe, Socrate montre que toutes les choses en devenir adviennent sans exception à partir de leurs contraires : « Pour toutes les choses qui possèdent un contraire, est-ce une nécessité que ce contraire ne provienne d'*absolument* rien d'autre que de son contraire<sup>722</sup>. » Ce passage donne partiellement raison à Aristote lorsqu'il dit des platoniciens que « selon eux il en résulte que le contraire désire sa propre corruption. Pourtant, [poursuit Aristote] ce n'est pas la forme qui est susceptible de tendre vers elle-même puisqu'elle n'est pas en état de manque, ce n'est pas non plus son contraire parce que les contraires se détruisent mutuellement<sup>723</sup>. » Certes, il n'est pas encore question de formes si tôt dans le dialogue, mais les exemples que donne Socrate indiquent que c'est quand même aux formes qu'il songe : le beau, le juste, le grand, etc. Or, Socrate pose bien les contraires comme principes du devenir, donnant des verbes de mouvement comme noms à la transition entre les contraires : le passage du petit au grand est « s'accroître », le passage du froid au chaud est « se réchauffer ».

---

<sup>721</sup> *Phédon* 70d.

<sup>722</sup> *Phédon* 70e Trad. Monique Dixsaut. Nous soulignons.

<sup>723</sup> *Physique* I.9 192a 20-22 Trad. Pellegrin.

Nous avons là explicitement deux éléments de la théorie aristotélicienne du mouvement : la paire des contraires et le mouvement lui-même qui passe de l'un à l'autre, la cause efficiente étant ici passée sous silence. Or, à lire de plus près, nous voyons que sans la nommer explicitement, Socrate reconnaît implicitement la nécessité d'une matière, du moins, d'un sujet des contraires ; on voit cela à l'œuvre dans les exemples qu'il donne : « Quand *une chose* devient plus grande (μειζόν τι γίγνεται), n'est-il pas, j'imagine, nécessaire que ce soit après avoir été d'abord plus petite qu'elle devient ensuite plus grande? [...] Et encore, quand *une chose* devient pire (Ἄν τι χεῖρον γίγνεται)<sup>724</sup>... » Nous voyons bien que même si Socrate ne reconnaît pas explicitement la nécessité d'un substrat au changement, les exemples concrets le forcent à le poser. Comme Socrate l'affirme, c'est bien quelque chose de petit qui devient quelque chose de grand, plutôt que le petit qui devient grand. En effet, même dans la démonstration centrale, le glissement se fait ; Socrate dit d'abord que vie et mort sont des contraires et donc l'un passe à l'autre et inversement. Par contre, il précise ensuite : « C'est des *choses* mortes (τῶν τεθνεώτων) que proviennent les *choses* vivantes (τὰ ζῶντά) et les êtres vivants<sup>725</sup>. » Ce n'est donc pas de la mort que vient la vie, mais bien des choses mortes que viennent les choses vivantes. Et dans le fond, Aristote ne dira rien d'autre que cela : c'est des choses non vivantes en acte, mais qui ont la vie en puissance, que viendra la vie (l'âme)<sup>726</sup>.

<sup>724</sup> *Phédon* 70e – 71a Trad. Dixsaut. Nous soulignons.

<sup>725</sup> *Phédon* 71d Trad. Dixsaut.

<sup>726</sup> *De l'âme* 412a 30 Trad. Bodéüs : « L'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. » En grec : « ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος. »

Plus tard dans le dialogue<sup>727</sup>, alors qu'il dit qu'il est absolument impossible que les contraires proviennent les uns des autres, Socrate est forcé de revenir sur ce passage à cause de l'objection d'un anonyme qui soulève la nature contradictoire de ce qu'il affirme. En effet, d'une part il soutenait qu'« être mort est le contraire de vivre. [...] [Et], qu'ils proviennent l'un de l'autre<sup>728</sup> », et d'autre part il affirme qu'aucun contraire, « quand il est encore ce qu'il était, ne peut, en même temps, ni devenir, ni être son propre contraire<sup>729</sup>. » Socrate se défend contre cette objection en soulignant ce que nous avons expliqué plus haut : « Car vois-tu ami, à ce moment-là nous parlions de choses qui possèdent des propriétés contraires et nous les appelions par les noms qui leur venaient de ces contraires ; tandis qu'à présent nous parlons des contraires en eux-mêmes<sup>730</sup>. » On comprend cependant l'objection de l'anonyme ; bien que Socrate tranche ici de manière concise, la fluctuation du langage dans la première section nous laisse bien croire que Socrate entendait vraiment dire qu'un contraire vient de l'autre<sup>731</sup> : « C'est à partir de "dormir" qu'advient "être éveillé", et à partir d'"être éveillé" qu'advient "dormir"<sup>732</sup>. » Quoi qu'il en soit, la distinction qu'opère Socrate entre les contraires en soi et les choses qui possèdent des contraires ici, ne peut que rappeler les analyses aristotéliennes du devenir<sup>733</sup>. En niant d'un

---

<sup>727</sup> Après que quelque chose d'analogue au concept aristotélien de matière ait poussé Socrate à faire son autobiographie intellectuelle : « Ce n'est pas une petite chose Cébès, dit-il enfin, ce que tu veux savoir ; car cela exige qu'on étudie à fond *la cause qui, d'une manière générale, préside à la génération et à la corruption*. » *Phédon* 95e Trad. Dixsaut. En grec, « ζητεῖς· ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. » La cause qui préside à la génération et à la corruption est bien, pour Aristote, la matière. C'est donc la recherche de la cause matérielle qui poussa le jeune Socrate vers la philosophie.

<sup>728</sup> *Phédon* 71d Trad. Dixsaut.

<sup>729</sup> *Phédon* 102e Trad. Dixsaut.

<sup>730</sup> *Phédon* 103b Trad. Dixsaut.

<sup>731</sup> Par contre, il n'est pas évident que cette volte-face sauvegarde néanmoins l'intégrité de l'argument. En effet, la reconnaissance d'un sujet des contraires semble ruiner l'argument. À savoir, dès que c'est de *ce qui est mort* que vient *ce qui est vivant*, on voit bien que de n'importe quel objet sans vie pourrait advenir à la vie, car « chose non vivante » s'applique à bien plus de choses que les âmes dans l'Hadès.

<sup>732</sup> *Phédon* 71d Trad. Dixsaut.

<sup>733</sup> Ross (1951 p. 32).

côté que les contraires en soi deviennent leurs contraires respectifs, et en affirmant de l'autre que le mouvement se fait d'un contraire à l'autre dans une chose, Socrate pose effectivement la nécessité d'un sujet pour expliquer le changement.

Et à vrai dire, il semble que ce passage, en toute rigueur, aurait dû faire reconsidérer à Aristote l'attribution aux platoniciens de la théorie selon laquelle chaque contraire désire sa propre corruption<sup>734</sup>. Certes, Socrate le répète à plusieurs reprises, jamais une idée ne « consent » à devenir son contraire, elle préfère se retirer ou encore mourir et cela n'est pas seulement vrai des idées en soi, mais aussi des idées qui sont en nous<sup>735</sup>. Et l'exemple de Socrate semble bien cerner un aspect essentiel de la matière aristotélicienne ; elle persiste au sein d'un changement : « Mais elle [la forme de la grandeur] ne consent pas à être autre que ce que précisément elle était, en restant là et en recevant la petitesse, à la façon *dont moi*, par exemple, une fois que l'attendant de pied ferme, *j'ai reçu la petitesse, c'est tout en continuant d'être ce que précisément je suis et tout en restant le même*, que je suis petit<sup>736</sup>. » Socrate pose sa propre personne ici de manière évidente comme sujet d'un changement entre deux contraires.

Mais encore, Aristote ne nie pas que Platon ait entrevu l'idée de la matière, quoique de manière boiteuse, mais malgré des passages comme celui que nous venons de citer, le Stagirite persiste à croire que les contraires platoniciens se désirent l'un l'autre, et conséquemment qu'ils désirent leur propre destruction. Il y a deux manières possibles d'expliquer cela. En premier lieu : lorsqu'Aristote soutient cela au sujet de la matière platonicienne dans la *Physique*, il vise

---

<sup>734</sup> Cherniss (1944, p. 90-91).

<sup>735</sup> *Phédon* 102d-e.

<sup>736</sup> *Phédon* 102e Trad. Dixsaut. Nous soulignons.

plus précisément le concept tardif de la matière platonicienne : la dyade indéfinie. Ainsi, il est fort plausible qu'il y ait eu un changement dans la théorie de Platon du *Phédon* aux écrits tardifs. De ce point de vue, il est injuste de la part de Cherniss de soulever ces passages du *Phédon* pour montrer qu'Aristote a tort de dire que l'illimité est le contraire de la limite. Or, en deuxième lieu, si l'on regarde la structure de l'affirmation de Socrate de plus près, on peut entrevoir un sens où en quelque sorte la présence du contraire dans le sujet est nécessairement cause de la corruption de l'autre contraire, malgré ce qu'en dit Socrate.

En effet, Aristote reconnaît au sein même du passage du *Phédon* que nous analysons, la présence d'un principe matériel :

Car les uns ont pensé que la nature des formes était une cause suffisante pour la génération, comme le Socrate du *Phédon* : c'est de fait lui qui, après avoir réprimandé les autres sous prétexte qu'ils ne disaient rien, suppose que parmi les êtres, *certaines sont des formes* (τὰ μὲν εἶδη) et les autres des *participants aux formes* (τὰ δὲ μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν) ; que chaque chose est dite d'une part être d'après la forme, d'autre part être engendrée selon qu'elle y prend part et corrompte selon qu'elle l'abandonne (γίνεσθαι δὲ κατὰ τὴν μετάληψιν καὶ φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν)— en sorte que si cela est vrai, il pense que les formes sont nécessairement cause *et* de génération *et* de corruption (τὰ εἶδη οἴεται ἐξ ἀνάγκης αἰτία εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς)<sup>737</sup>.

Il y a donc dans ce schème deux groupes d'objets ontologiques : les formes qui sont par soi, et ceux qui participent aux formes, qui tiennent leur être de leur relation aux formes ; autrement dit les *sujets* des formes. Les formes sont explicitement associées à la cause formelle par Aristote et ceux qui participent aux formes, demeurant eux-mêmes à travers les changements qu'occasionnent l'arrivée et le départ de formes secondaires, sont vraisemblablement reconduits

<sup>737</sup> *De la génération et la corruption* II.9 335b 10-15 Trad. Rashed. Nous soulignons.



à la cause matérielle<sup>738</sup>. Cela paraît clair à première vue, cependant, si l'on examine de plus près la fonction générative et la fonction qui corrompt, attribuées par Socrate aux idées, nous verrons que selon les exigences aristotéliennes, les idées semblent posséder des attributs propres à la causalité matérielle. En effet, rappelons-nous la définition de la matière : « La matière est le substrat capable d'accueillir éminemment et proprement la génération et la corruption et, d'une certaine manière également, le substrat des autres changements<sup>739</sup>. » Entre prendre part à (*metalêpsin*) la forme ou l'accueillir comme sujet (*hupokeimenon*) la distinction est bien mince (il y a peut-être une différence intéressante au niveau de l'activité de la participation et de la passivité de l'accueillir). La fonction du sujet matériel chez Aristote serait-elle la réponse de celui-ci au problème de la participation chez Platon? C'est fort plausible<sup>740</sup>, mais la question est trop grande pour que nous nous y arrêtions ici.

De fait, Aristote n'a pas entièrement tort de voir dans l'objet qui persiste au changement entre deux contraires, son propre concept de substrat matériel ; l'exemple de Socrate lui-même qui, de grand devient petit sans que la grandeur en lui devienne petite et sans que lui-même ne change substantiellement, autorise en partie l'assimilation d'Aristote. En outre, Aristote pose que selon Socrate, un participant devient grâce à sa participation avec la forme de ce qu'il est, de même qu'il périt grâce à l'absence de participation avec la forme de ce qu'il est. Par exemple, une flamme advient dès lors qu'elle participe à l'idée du feu, et périt lorsque l'idée du feu (ou

<sup>738</sup> *De la génération et la corruption* II.9 335b 17.

<sup>739</sup> *De la génération et de la corruption* I.4 320a 4-5 : « Ἐστὶ δὲ ὅλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς. »

<sup>740</sup> Cf. H.6 1045b 7-20.

l'idée du chaud<sup>741</sup>) l'abandonne. À notre avis, Aristote semble bien poser ce que Socrate dit effectivement, et ne pas faire un « monstrously silly and mistaken claim<sup>742</sup>. »

D'une part donc, Aristote maintient avec le Socrate du *Phédon* que les contraires ne deviennent jamais ce dont ils sont le contraire ; ainsi jamais la santé ne devient-elle la maladie, jamais le chaud ne devient-il le froid, mais c'est une chose chaude qui devient froide et une chose en santé qui devient malade<sup>743</sup>. Or, étant donné que pour Aristote les formes séparées n'existent pas, cette affirmation devient un peu banale. Ce qui intéresse Aristote ici, c'est d'expliquer comment Socrate, avec le principe des formes contraires et de la chose qui reçoit ces formes, peut expliquer la génération et la corruption. Platon a un principe qui demeure essentiellement le même (Socrate), un principe qui fuit (qui se sauve, qui se corrompt), soit la grandeur, et un principe qui advient (qui avance, qui est généré), à savoir la petitesse. Qu'est-ce qui dans tout cela explique le devenir petit d'un Socrate qui était grand ? Qu'est-ce qui explique que la grandeur fuit Socrate ? L'arrivée de la petitesse. En un sens donc, Aristote n'a pas tort de penser que la petitesse qui n'était pas dans Socrate apparaît tout à coup et semble bien agir directement sur la grandeur, la faisant effectivement fuir (périr). C'est bien la naissance de la petitesse dans Socrate qui fait corrompre la grandeur en lui. D'autre part, qu'est-ce qui explique l'arrivée (la génération) de la petitesse chez Socrate ? L'arrivée de quelqu'un de plus grand que lui. Encore, Aristote a raison de voir ici l'action d'une forme sur une autre ; c'est bien de la grandeur dans l'autre qu'est générée la petitesse dans Socrate. Il n'est donc pas complètement insensé de dire que la grandeur dans l'un, étant plus puissante que la grandeur dans Socrate,

---

<sup>741</sup> *Phédon* 103e.

<sup>742</sup> Annas (1982, p. 312). À noter que Annas n'est pas d'accord non plus avec ce constat, elle semble paraphraser Cherniss et Vlastos tout en se moquant un peu d'eux.

<sup>743</sup> *Physique* I.5 188a 30, Λ.1 1069b 6-7.

désire la destruction de la grandeur dans ce dernier. De même, la petitesse naissante dans Socrate désire la destruction de la grandeur en lui, car tant que la grandeur est là, elle ne peut pas advenir.

Comment expliquer autrement la génération de la petitesse chez Socrate et la corruption conséquente de la grandeur en lui ? On voit bien que sans devenir son contraire, la forme semble bel et bien agir sur lui, le faisant fuir. C'est ainsi qu'il faut bien l'expliquer si, comme Platon, nous faisons abstraction du fait que c'est un sujet qui est grand qui cause la disparition de la grandeur dans un autre sujet (Socrate) et la génération de la petitesse (son contraire) dans ce même sujet.

C'est d'ailleurs la critique principale qu'Aristote adressera à cette théorie du devenir : « Si en effet, les formes sont des causes, pour quelle raison n'engendrent-elles pas éternellement et continûment, mais tantôt oui et tantôt non, alors que tant les formes que les choses susceptibles d'en participer sont éternelles<sup>744</sup> ? » Effectivement, si les formes sont les causes actives de la génération et de la corruption, comment expliquer qu'il n'y a pas de génération constante de tout sur tout<sup>745</sup> ? Pourquoi le Grand dans Socrate ne combat-il pas l'arrivée du Petit ? Pourquoi cède-t-il ? Pourquoi ce vase, qui pourtant peut être beau, ne l'est-il pas ? Impossible d'expliquer cela avec la seule utilisation des formes, il faut ajouter une cause sensible ; l'arrivée de quelqu'un de plus grand que Socrate, ou l'absence d'un bon peintre. Il faut déduire de cela que les formes ne sont pas, dans les faits, *souveraines*<sup>746</sup>. En fait, elles sont plutôt passives, car elles nécessitent

---

<sup>744</sup> *De la génération et de la corruption* II.9 335b 17-20 Trad. Rashed.

<sup>745</sup> En fait, Platon semble s'être rendu compte de cela ; c'est pourquoi il posera un quatrième genre dans le *Philèbe* 23d. Ce genre semble jouer le rôle de cause efficiente qui en quelque sorte régit quelle « limite » agit sur quel « illimité ».

<sup>746</sup> Cf. Z.8 1033b 25-30. Le vocabulaire platonicien de la participation semble effectivement parfois être l'inverse de la polarité active/passive aristotélicienne : c'est le participant qui participe ou qui prend part à

l'intervention d'un principe sensible pour s'activer (l'arrivée de l'homme plus grand que Socrate, l'arrivée d'un bon peintre pour rendre le vase beau<sup>747</sup>), ou d'un principe plus haut qu'elles qui, en quelque sorte, gère quelle forme participe à quelle matière, de même que le lieu et le moment de la participation de celle-ci.<sup>748</sup> Ce second principe est bien évidemment le démiurge, mais Aristote s'empêche de considérer l'efficace de celui-ci dans ce lieu du *De la génération et de la corruption*<sup>749</sup>. Donc, nous n'entrerons pas dans ces considérations, puisque de toute manière Socrate ne fait pas intervenir le démiurge dans le *Phédon*.

Pour ce qui est du *Phédon* on peut voir que même si Socrate insiste sur le fait que les contraires ne peuvent en aucun cas devenir leurs opposés, il reste néanmoins qu'au sein d'un sujet (d'un participant, donc) c'est la présence d'un contraire qui fait fuir l'autre ! Et cela Socrate le soutient explicitement<sup>750</sup>. Les contraires agissent donc les uns sur les autres, sans, bien

---

la forme, ce n'est pas la forme qui participe du participant. Cela rend la forme passive et inefficace. Cf. la critique de la forme du Bien dans *L'éthique à Nicomaque* I.4 1096a 11 sq. Nous disons « parfois », car ce n'est pas toujours clair chez Platon. Parfois c'est, par exemple, la forme du Beau qui « rend » la belle chose belle, mais autrefois c'est la belle chose qui participe de la forme du Beau.

<sup>747</sup> Les exemples d'Aristote sont le médecin pour la santé, et le savant pour la science. En effet, même s'il y a quelque chose comme une science en soi, jamais nous ne serons capables d'expliquer pourquoi un certain homme est savant et un autre non en se servant seulement du principe formel du savoir en soi. *De la génération et la corruption* II.9 335b 21-22.

<sup>748</sup> A.6 1071b 10-23. Mais dans ce cas, elles sont encore passives. Cf. Aussi A.9 991b 3-6, où Aristote critique aussi l'inefficace des formes.

<sup>749</sup> Il faut noter cependant, la proximité superficielle entre les solutions platoniciennes et aristotéliennes. En effet, quelques lignes plus bas, après la critique du *Phédon*, Aristote pose le premier moteur mû (336a 15-23), donc le divin, comme l'origine de toute efficace et qui plus est, encore quelques lignes plus bas, il explique que la causalité efficace coïncide avec la causalité téléologique (336b 26-32). Autrement dit, la nature se meut en cycle, car elle désire imiter le premier ciel, qui lui se meut en cercle, car il désire imiter le moteur non mû. On voit là le même embranchement de l'efficace et de la fin (le bien) que l'on retrouve dans le *Timée*, à la différence près que la démythologisation qu'opère Aristote enlève effectivement toute volonté au divin. C'est-à-dire que là où le démiurge en quelque sorte choisit et décide de façonner le meilleur monde possible, chez Aristote le mouvement vers le meilleur est tout simplement l'essence même de la nature. *De la génération et la corruption* 336a 15 sq.

<sup>750</sup> *Phédon* 103a.

entendu, devenir l'autre<sup>751</sup>. C'est donc seulement d'un Socrate grand qu'advient le Socrate petit ; même si le grand en soi ne devient pas le petit en soi. Ainsi, faute d'un démiurge qui contraindrait une forme à agir sur l'autre, Aristote tenterait tout simplement d'expliquer l'arrivée dans Socrate de la petitesse en montrant que c'est une cause efficiente qui est requise pour expliquer cela. Et comme Socrate dit que c'est la présence de la grandeur dans un autre qui « cause » la fuite de la grandeur en lui et « cause » l'arrivée de la petitesse, il est bel et bien en train de se servir des idées comme des causes efficientes<sup>752</sup>. Contre Cherniss donc, nous voyons que la critique d'Aristote est parfaitement légitime. À la question posée par Cébès au sujet de la cause de la génération et de la corruption<sup>753</sup>, Socrate répond clairement et sans ambages que ce sont les formes qui sont cause du devenir. À cela, Aristote répond légitimement que dans un tel contexte, où seules les idées sont explicitement considérées comme « cause » ou « explication<sup>754</sup> » du devenir et où les exemples donnés par Platon montrent les idées « agissant »

---

<sup>751</sup> Et cela encore, contre Cherniss, qui prend seulement en compte le *Phédon*. Mais le passage de *Physique* I.9 que nous discutons est visiblement adressé à la théorie platonicienne tardive. Et dans la théorie tardive, comme explicitée en partie dans le *Philèbe*, il n'y a aucun doute que les contraires agissent les uns sur les autres. En effet, le moment ontologique par excellence du dialogue est de poser l'action du quatrième genre (*noêsis*) comme étant l'imposition de la *limite* sur l'*illimité*, qui sont sans doute des contraires. À la grande différence d'Aristote, pour qui la matière *précède* en existence la dialectique des contraires, pour Platon la substance sensible (le troisième genre) est le *résultat* du mélange des contraires. C'est l'action de la limite sur l'illimité qui crée l'étant sensible. Or, il en va de même pour tous les couples qui découlent de ces deux couples primordiaux : c'est sur le spectre de l'inégal qu'agit directement l'égal, c'est sur le spectre de la maladie qu'agit la santé. Et enfin, le « vide » de l'illimité désire se faire « remplir » par la limite (ce qu'il nomme plaisir). C'est là plusieurs façons de dire qu'un contraire désire sa destruction, tel qu'Aristote le rapporte. Donc, en un sens la matière platonicienne est effectivement posée comme contraire de la forme. Être et non-être, bien et mal, un et dyade ; les premiers principes platoniciens sont non seulement des contraires, pour la simple raison que Platon n'a jamais proprement pensé le substrat, mais ils sont aussi entendus au sens d'*éléments*. Ils ne sont, dans ce sens, que des êtres en puissance et non des principes premiers. Cela est d'ailleurs confirmé sans ambages dans un passage de N.4 1091b 31 – 1092a 7. Et le fait que certains platoniciens ont essayé d'éviter les absurdités qui en découlent (Speusippe) témoigne sans doute que cela fut un problème réel de la théorie tardive de l'Académie.

<sup>752</sup> Annas (1982, p. 324).

<sup>753</sup> *Phédon* 96a. Ou du moins, qui mène à la nécessité de développer celle-ci.

<sup>754</sup> Annas (1982, p. 325). De manière fort intéressante, Annas montre dans son article qu'il s'agit encore une fois du problème « archaïque » de Platon, à savoir l'incapacité de celui-ci à opérer des distinctions

les unes sur les autres par l'entremise d'un sujet, on utilise effectivement les formes comme causes efficientes.

Et en fin de compte, comme Aristote l'explique dans le passage de *Physique* I.9 en question, c'est l'absence d'un concept adéquat du non-être (la privation) qui force Platon à faire des formes contraires les principes de la génération et de la corruption. En effet, voir seulement la matière, et non la privation, force Platon à faire des idées contraires, le chaud et le froid, par exemple, les causes à la fois formelles et efficientes. En revanche, lorsqu'on entrevoit bien le non-être par soi (la privation), on peut expliquer simplement le mouvement (ou l'efficience) non pas d'une forme contraire à l'autre, mais d'un contradictoire à l'autre ; le non-petit par exemple à sa forme positive, le petit. Ainsi, par une sorte de déduction optimiste, Aristote peut conclure que « être » étant meilleur que « ne pas être » et la nature désirant toujours ce qu'il y a de meilleur, la nature matérielle désirera toujours la forme de ce dont elle porte la marque de l'absence<sup>755</sup>.

On voit donc selon la lecture aristotélicienne de cette partie du *Phédon*, l'élaboration d'un aspect du principe matériel chez Aristote, celui d'être un sujet. Par contre, l'être-sujet n'est jamais thématiqué par Platon<sup>756</sup>, c'est là la substance de la critique aristotélicienne<sup>757</sup>. Au mieux,

---

entre divers sens d'un même mot. Ici, ce serait le terme de « *aition* » que Platon traiterait comme univoque alors que nous le savons bien, selon Aristote il s'entend en au moins quatre ou cinq sens (*Δ.2* 1013a 24 – 1013b 4.)

<sup>755</sup> *De la génération et la corruption* II.10 336b 26-30 et *Physique* I.9 192a 15-25.

<sup>756</sup> Ainsi, de la même manière que Socrate est insatisfait des explications « matérielles » d'Anaxagore et déçu que celui-ci n'ait pas utilisé son « *noûs* » de manière adéquate, Aristote est insatisfait de la réponse qu'offre Socrate à Anaxagore, comme en témoigne le passage *De la génération et la corruption* II.9 335b 10-15 que nous avons cité plus haut. Et cela, vraisemblablement parce que pour Aristote, il faut à la fois la cause matérielle et la cause formelle (en tant que cause efficiente) pour expliquer le devenir. En outre, Menn (1992, p. 558-552) montre que Platon, en faisant du Bien une idée, ne s'en sert pas comme cause finale, et par conséquent Aristote peut faire les mêmes reproches à Platon que Socrate fait à Anaxagore.

<sup>757</sup> Annas (1982, p. 326).

Socrate reconnaît que c'est au sein d'un participant (d'un sujet) que les formes agissent les unes sur les autres, mais qu'en soi, elles ne changent absolument pas. Sur ce, Aristote est en accord ; la forme et la privation (immanentes) ne se meuvent pas et ne changent pas en soi. C'est la matière dans laquelle se trouve la privation qui se meut vers la forme qu'elle peut avoir. Nous pouvons déjà apercevoir les raisons de la critique de N.2 ; pour Aristote, une conception adéquate du non-être est requise pour expliquer le devenir : ce que Platon n'a pas dans le *Phédon*, et aux dires de N.2 et de *Physique* I.9, il n'en aurait en fait jamais eue. Donc, faute d'un concept de la privation comme non-être au sein d'une matière en partie déterminée, Platon n'a pas le choix de faire agir les formes contraires les unes sur les autres<sup>758</sup>.

## I.2 Le principe matériel dans le *Timée*.

Passons donc au prochain dialogue où une théorie considérable de la « matière » est élaborée par Platon : le *Timée*. La nature nébuleuse du concept de la *khôra* est bien connue, Platon lui-même nous met en garde. Mais comme c'est le cas dans l'optique de ce travail, nous ne cherchons pas à comprendre la *khôra* telle quelle, mais plutôt la manière dont Aristote aurait pu la comprendre. La *khôra* est introduite en 48e comme étant un troisième genre à côté des deux autres genres classiques de l'ontologie platonicienne, soit les idées-modèles éternelles et les participants en devenir. Cela nous dit d'emblée au moins deux choses qui sont nécessaires quant au réceptacle : d'une part, la *khôra* ne saurait avoir la nature d'aucune forme, ce que Platon répétera par la suite pour d'autres raisons<sup>759</sup>, et, d'autre part, par conséquent la *khôra* ne devrait

---

<sup>758</sup> Et ce constat sera vrai jusqu'au platonisme final, car dans celui-ci c'est la limite qui agit sur l'illimité, ou encore l'Un qui agit sur la Dyade, toujours selon la structure de la contrariété des principes premiers, structure adoptée par Platon au fil des arguments du *Sophiste*. Cf. (Lefebvre, p. 438).

<sup>759</sup> *Timée* 50e et 51a Trad. Brisson : « En effet, si le réceptacle ressemblait à l'une des choses qui y entrent, chaque fois que des choses dotées d'une nature contraire ou radicalement hétérogène à celle-là se

pas en principe « participer de » ou « imiter » l'intelligible, car c'est le propre du deuxième genre d'être. Le fait qu'elle soit un troisième genre à côté des idées et des participants devrait exclure la *khôra a priori* de tout ce qui a trait aux natures de ceux-ci. Or, Platon dit un peu plus loin : « [...] Nous disons qu'il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de figure, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante<sup>760</sup>. » Ce qui est déconcertant à première vue, c'est plutôt le fait que tout à coup, la *khôra* participe de l'intelligible, d'une manière particulière, ce qui ferait d'elle une espèce du deuxième genre, et non un genre à part entière.

La question à se poser est alors la suivante : pourquoi introduire ce troisième genre ? Quelle fonction joue-t-il dans l'économie explicative du *Timée* ? La difficulté qui rend nécessaire l'introduction de ce principe en est une qui n'est pas étrangère à Aristote : la transformation des éléments les uns dans les autres<sup>761</sup>. Autrement dit, c'est la mutabilité des éléments qui pose le

---

présenteraient, le réceptacle en prendrait mal la ressemblance, étant donné qu'il montrerait en même temps l'aspect qui est le sien. [...] Il en va de même aussi pour l'entité qui doit sur toute son étendue recevoir maintes fois et dans de bonnes conditions les représentations de tous les êtres éternels ; il convient qu'elle soit par nature dépourvue de toute forme. » La *khôra* donc, ne possède aucune caractéristique qui ferait d'elle une forme : elle est donc l'informe. Voilà une autre raison qui donne tort à Aristote de croire que le mouvement platonicien va d'un contraire à l'autre. Ici, il est clairement exprimé que « ce qui devient », à savoir ce que Aristote nomme « matière », n'a pas de nature formelle. Par conséquent elle ne saurait être le contraire de quoi que ce soit. Le portrait du mouvement qui se dresse ici est celui d'un X absolument indéterminé qui, par l'imitation (aspiration vers?) d'une forme intelligible, devient une version sensible de cette dernière. Or, il semble bien que cette explication soit abandonnée par le Platon des théories non écrites. En effet, la *khôra* pose plus de difficulté qu'elle n'en résout.

<sup>760</sup> *Timée* 51a Trad. Brisson. Cette manière déconcertante dont la *khôra* est en relation avec les formes ne sera jamais développée, même si Platon un peu plus haut avait prévu de le faire. Cf. *Timée* 50c.

<sup>761</sup> *Timée* 49b. C'est d'ailleurs pourquoi nous ne sommes pas entièrement d'accord avec Brisson (2003, p. 5-6) lorsqu'il dit : « Pour Aristote, la notion désignée par *hulê* permet d'apporter une solution au problème du mouvement, alors que chez Platon, la notion désignée par *khôra* répond au problème que pose la participation du sensible à l'intelligible. » Dans les faits, la matière aristotélicienne qui répond à la *Khôra*, c'est matière qui rend possible la transmutation entre les éléments ; c'est exactement le même problème qui force (*Timée* 49a) Platon à introduire le troisième genre. Autrement dit, c'est la question du *sujet* du changement qui anime à la fois la *hulê* et la *khôra*.



problème que la *khôra* est censée venir résoudre. Comment, en effet, est-il possible qu'en un temps ceci soit du feu et qu'au temps suivant, ce soit de l'eau ? C'est là en de fin compte la preuve que nous n'étions même pas en droit d'appeler ce feu en un premier temps ni du feu ni « ceci », car ce qu'on nomme feu doit l'être tout court, et non pas tantôt feu, tantôt eau<sup>762</sup>.

Ce en quoi chacune de ces caractéristiques apparaît toujours, parce que c'est en cela qu'elle apparaît et que c'est de cela qu'elle disparaît, c'est au contraire cela seul qu'on peut désigner par un recours aux termes « ceci » et « cela » (μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχωμένους ὀνόματι) ; mais ce qui est de quelque sorte que ce soit, chaud ou blanc ou n'importe lequel de leurs contraires, et tout ce qui vient d'eux, aucune de ces appellations ne doit en revanche lui être assignée<sup>763</sup>.

D'un point de vue aristotélicien, Platon nomme ici explicitement le sujet qui persiste au sein d'un changement : la *matière*. Pas n'importe laquelle, mais seulement la matière qui sert de substrat commun aux quatre éléments. Cette fonction correspond précisément à ce que la tradition<sup>764</sup> a nommé chez Aristote la matière première (*prima materia*). De surcroît, Platon dit de la *khôra* que c'est elle qui mérite d'abord et avant tout le nom de « ceci » (*tode, touto*). Ce qui est étrange, car Platon insiste d'une part sur la parfaite indétermination du réceptacle<sup>765</sup>, et d'autre part il lui octroie une sorte d'individualité qui persiste au gré des changements<sup>766</sup>. Or, l'individualité

<sup>762</sup> *Timée* 49d-e.

<sup>763</sup> *Timée* 50a Trad. Brisson.

<sup>764</sup> Nous sommes de l'avis qu'il n'a rien de tel chez Aristote, cf. King (1956, p. 370), Charleton (1983, p. 198), Brunschwig (2016, p. 223), Cohen (1984, p. 173) et Graham (1987, p. 476) et ce malgré les arguments pour son origine aristotélicienne de Robin (1944, p. 73-80), Solmsen (1958, *passim*), Joachim (1922, *passim*) et Happ (1971, *passim*). Nous aurions aimé en parler plus, mais une recherche sur la matière « première » déborde le cadre de cette thèse.

<sup>765</sup> *Timée* 50b-c.

<sup>766</sup> Le double sens de la matière est aussi présent chez Aristote. D'une part, elle est : « Ce qui n'est par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'être est déterminé. » (Z.3 1029a 19-21 Trad. Tricot) Elle est donc indéterminée. D'autre part, elle est ce qui persiste au sein des changements : « La matière est le substrat capable d'accueillir éminemment et proprement la génération et la corruption et, d'une certaine manière également, le substrat des autres

nécessite la limite, la détermination. C'est pourquoi les exemples de Platon non seulement ne suffisent pas, mais en outre ils semblent nuire à la bonne compréhension du concept<sup>767</sup>. Ils portent à confusion, car l'or et le porte-empreinte<sup>768</sup> (que nous entendons au sens de la cire) sont en soi des « matières » individuelles, déterminées et limitées, à savoir, ils possèdent une forme, alors que la *khôra* en principe ne peut pas être aucune chose déterminée puisque cela nécessiterait qu'elle ait une forme.

En fait, si l'on s'en tient à la lettre du texte, force est d'admettre que la détermination propre à la *khôra*, celle qui la distingue à la fois des formes et en un sens, des participants, c'est l'indétermination. Un petit texte frappant souligne cela : « Mais, si nous disons qu'il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de figure (ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον)<sup>769</sup>, [...] nous ne mentirons point », mais la traduction de Brisson ne laisse pas entendre la formule intéressante. Nous entendons plutôt une sorte de « forme sans aspect (εἶδός τι καὶ ἄμορφον) », voire une forme sans forme. Ou encore la forme de l'absence de forme, ce qui correspondrait à la privation aristotélicienne<sup>770</sup>. Entendue ainsi, la *khôra* est l'indétermination parfaite, et par là elle ne peut se

---

changements. » (*De la génération et de la corruption* I.4 320a 4-5 Trad. Rashed.) Et enfin, Aristote ajoute un troisième aspect à la matière : la matière est pour « chaque chose, ce que cette chose est en puissance. » (N.2 1089b 15 Trad. Tricot.). Nous avons vu dans notre deuxième chapitre que ces trois aspects de la matière peuvent être réunis dans un concept cohérent.

<sup>767</sup> Les exemples (l'or, le porte-empreinte) sont en partie déterminés, cela les rapproche de la matière aristotélicienne davantage que de la *khôra* qui se veut parfaitement indéterminée.

<sup>768</sup> L'exemple du porte-empreinte (ἐκμαγεῖον) nous rappelle immédiatement la métaphore semblable utilisée dans le *Théétète* 191c, souvent traduite par « tablette de cire », mais c'est là comme dans le *Timée* le même mot (ἐκμαγεῖον). Mais les similarités ne s'arrêtent pas qu'à l'utilisation du mot, effectivement métaphoriques dans les deux instances. L'utilisation dans le *Théétète* semble cerner ce qu'Aristote entend par la connaissance en puissance, qui est selon nous le versant épistémologique de l'être en puissance, alors que la « cire » du *Timée* semble plutôt cerner la matière sensible, donc le versant ontologique de l'être en puissance.

<sup>769</sup> *Timée* 51a Trad. Brisson.

<sup>770</sup> « The form of formlessness » se dit mieux en anglais. Et cela, la forme de l'absence de la forme, semble bien correspondre à la privation aristotélicienne. Or, comme c'est souvent le cas, la différence est que la *khôra* serait la privation tout court (*haplôs*), donc en un sens le non-être absolu (Aristote en effet

confondre ni avec les formes qui sont toutes et sans exception déterminées (par soi), ni avec les participants, qui eux aussi, dès qu'ils *sont*, participent à une forme et par conséquent sont déterminés relativement à elle. Par contre, bien que cela s'accorde avec l'intelligence du texte, il s'ensuit de cela que ce qui sera nommé « ceci » ou « cela », ce qui persiste au sein de chaque changement, ce sera l'indétermination telle quelle<sup>771</sup>. Or, nommer l'indétermination en tant que telle comme le « ceci » ne peut avoir aucun sens pour Aristote, car pour ce dernier le « ceci » (*tode ti*) est précisément le caractère d'une substance déterminée. En effet, le fait même que la matière n'est pas un *tode ti* est ce qui la disqualifie du titre d'*ousia* en Z.3. Cependant, nous savons qu'Aristote concède un peu plus tard en H.1 le titre de « ceci » à la matière, mais selon un sens bien particulier : « (j'appelle “matière” ce qui n'étant pas un ceci en acte, est un ceci en puissance) (ὅλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὐσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι)<sup>772</sup>. » Il ne reste plus aucun doute, pour Aristote la *khôra* ne peut qu'être la matière, l'être en puissance, c'est-à-dire le *tode ti* indéterminé, le « ceci » en puissance.

En outre, ce caractère ou cette propriété d'être « indéterminée » est dit être une de ses puissances (*dunameôs*) et cette puissance est telle qu'elle ne peut prendre l'aspect d'une forme (*morphên*) qui entre en elle : « Il faut toujours lui donner le même nom ; car elle ne perd absolument aucune des propriétés (*dunameôs*) qui sont les siennes. Toujours en effet elle reçoit toutes les choses, et jamais en aucune manière sous aucun rapport elle ne prend une forme (*morphên*) qui ne ressemble à rien de ce qui peut entrer en elle<sup>773</sup>. » La *khôra* est donc posée

---

arrive à identifier la *khôra* et le vide), alors que la privation aristotélicienne est toujours privation *de*, c'est-à-dire qu'elle est toujours privation d'une forme spécifique.

<sup>771</sup> Cf. Gill (1987, p. 52-53) qui montre que la *khôra* n'est pas nécessairement en contradiction avec les arguments du *Théétète* qui démolissent toute prétention à connaître un objet en flux.

<sup>772</sup> H.1 1042a 27. Trad. Morel.

<sup>773</sup> *Timée* 50b-c Trad. Brisson.

comme ayant la puissance passive de recevoir les formes, et ce faisant, elle donne la corporalité<sup>774</sup> aux formes qui « s'impriment » en elle et « secoue » ce qui ressort d'elle pour y imprimer le mouvement<sup>775</sup>. Encore une fois, on peut comprendre pourquoi Aristote y voit les traces de son propre concept : la *khôra* est une puissance passive de recevoir des natures formelles et de transformer les empreintes de celles-ci en choses corporelles. Autrement dit, elle est l'absence totale de toute forme, la privation de la forme en tant que telle. Il découle de cela que nous avons à peine le droit de nous étonner qu'Aristote voie en celle-ci la privation absolue, le vide et le non-être<sup>776</sup>. Elle peut donc très facilement s'assimiler au « *corps perceptible en puissance*<sup>777</sup> », c'est-à-dire au premier principe de la corporalité, à l'exception près que même le corps perceptible en puissance a un minimum de détermination<sup>778</sup> et par conséquent n'est pas le non-être absolu ou encore le vide. Contrairement à Platon donc, Aristote semble admettre qu'un principe de pure indétermination n'est pas pensable, il vaut mieux l'éliminer<sup>779</sup>.

Résumons ce que nous avons soulevé au sujet de la *khôra* quant à la fonction explicative du principe afin de voir plus clairement pourquoi Aristote y voit une « matière » platonicienne. En premier lieu, le problème qui rend nécessaire le « troisième genre » qui est la *khôra* est la transformation des éléments les uns dans les autres. Cela importe pour Aristote parce que d'une part, la *khôra* est ici nommée un troisième genre, qui rend possible pour ainsi dire la « communication » entre les deux autres genres (participant et forme). Cela ne va pas sans

---

<sup>774</sup> *Timée* 49a (ὁρατόν) 52a (αἰσθητόν) et 51a Trad. Brisson : « Voilà bien pourquoi nous disons que la mère de ce qui est venu à l'être, de ce qui est *visible* ou du moins perceptible par un sens... ».

<sup>775</sup> *Timée* 52e.

<sup>776</sup> Brisson (1997, p. 387).

<sup>777</sup> De la génération et de la corruption 329a 34 Trad. Rashed.

<sup>778</sup> Cf. Beere (2006, p. 326).

<sup>779</sup> Le même problème revient pour tous les principes « matériaux » de Platon ; il est impossible de définir l'Autre, la *khôra*, et l'illimité sans recourir à une quelconque nature formelle.

rappeler que la matière pour Aristote est aussi un *triton ti*<sup>780</sup>, soit, en considérant le mouvement, ce qui persiste entre les deux contraires qui changent, soit comme un des trois genres susceptibles d'être le substrat de l'*ousia*. En effet, les trois alternatives qui sont suggérées pour combler le rôle de sujet par Z.3, la matière pure, le composé et la forme, ressemblent beaucoup aux trois genres platoniciens : la *khôra*, la chose corporelle en devenir et la forme. D'autre part, c'est pour les deux penseurs la quête d'un substrat ultime qui les pousse à considérer cette matière première invisible, qui en quelque sorte se cache « derrière » les premiers éléments sensibles<sup>781</sup>. Ainsi, même du point de vue épistémologique nous pouvons déceler des similitudes : au raisonnement bâtarde de Platon<sup>782</sup>, répond la déduction par négation d'Aristote<sup>783</sup> ; ce qui rend la corporalité à chaque chose ne saurait lui-même être corporel sans pétition de principe<sup>784</sup>, il faut donc simplement déduire et poser un peu arbitrairement son existence. On peut donc conclure qu'en premier lieu, la *khôra* et la matière sont deux réponses à un seul problème : celui de la transformation des éléments.

En deuxième lieu, certains prédicats de la *khôra* sont à peu près identiques à ceux dont Aristote se sert pour décrire sa matière. D'une part, nous avons souligné la nature constante de la *khôra*, à savoir qu'elle persiste et demeure elle-même au sein des transformations entre les

---

<sup>780</sup> Λ.2 1069b 8.

<sup>781</sup> Brisson (1997, p. 381).

<sup>782</sup> *Timée* 52b Trad. Brisson. « Une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtarde qui ne s'appuie pas sur la sensation. »

<sup>783</sup> Aristote semble montrer la nature même du raisonnement bâtarde : on supprime tous les attributs, un à un jusqu'à ce que nous arrivions au sujet ultime : ce dont il n'y a plus rien à supprimer. Z.3 1029a 23-25 Trad. Tricot : « Le sujet ultime n'est donc par soi, ni un être déterminé, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre catégorie ; il ne consistera même pas dans la simple négation de ces catégories. » cf. Z.10 1036a 8.

<sup>784</sup> C'est pourquoi d'ailleurs Aristote n'accepte pas un principe incorporel à l'origine de la corporalité, à savoir, c'est là une raison de rejeter l'idée même d'une matière première.

éléments. À vrai dire, pour Platon, c'est la seule chose digne d'être nommée un « ceci » pour la simple raison qu'elle ne change pas, contrairement à tout ce qui entre en elle. De sorte qu'il pose explicitement les éléments comme prédicats accidentels de la *khôra* : « Ce que, à chaque fois, on observe comme étant du feu, c'est la portion du réceptacle qui est enflammée, de l'eau, la portion liquéfiée<sup>785</sup> [...] » De la même manière, Aristote soutient de manière constante que la forme est un prédicat de la matière<sup>786</sup>. La stabilité de la matière est aisément reconnaissable comme une fonction essentielle de celle-ci : la matière est l'axe stable autour duquel s'écoule le changement et en ce sens elle est aussi un « ceci », mais un « ceci » *en puissance*. Et ce, même dans le cas de la génération absolue<sup>787</sup>. De plus, comme nous avons noté plus haut, les exemples que donne Platon (l'or, l'empreinte, la pâte à modeler, le liquide inodore) n'aident en rien son assimilation à la matière aristotélicienne comme substrat des changements<sup>788</sup>. De même, la nature passive des deux concepts pourrait se recouvrir. Aristote soutient à plusieurs reprises que la matière est absolument passive<sup>789</sup> et la *khôra*, surtout à cause de ses appellations, soit ἐκμαγεῖον<sup>790</sup>,

<sup>785</sup> *Timée* 51b Trad. Brisson.

<sup>786</sup> Cf. H.2 1043a 5-7 Trad. Tricot : « Et, comme dans la définition des substances, ce qui est affirmé de la matière c'est l'acte même. » Et surtout Θ.7 1049a 34-35 Trad. Tricot : « Mais quand il n'en est pas ainsi et que le prédicat est lui-même une forme ou un sujet déterminé, le sujet ultime est matière et substance matérielle. » Voir aussi l'étude que Brunschwig (1979) a consacrée à cette question.

<sup>787</sup> *De la génération et de la corruption* 319b 14-30. C'est-à-dire que, dans une altération, le sujet ou le substrat est facilement identifiable ; dans l'homme inculte qui devient cultivé, c'est évidemment l'homme qui est matière du changement. Or, dans la semence qui de non-homme devient homme, il est plus difficile de nommer ce qui joue le rôle de substrat. Or, il y a dans la semence une puissance ou une affection qui demeure au sein de la génération absolue ; la forme de l'homme *en puissance* ou autrement dit, ce que nous nommons aujourd'hui l'ADN.

<sup>788</sup> Cf. Robin (1938. p. 231) : « Il [le réceptacle] est ce dans quoi se produisent la génération et la corruption, mais en ce sens qu'il est le *sujet* du Devenir. »

<sup>789</sup> Cf., plus haut, la section II.1 du deuxième chapitre.

<sup>790</sup> *Timée* 50c. Notons qu'Aristote dit en A.6 987b 34-35 de la dyade indéfinie que les nombres sortent d'elle comme d'un porte-empreint (ἐκμαγεῖον) : « τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοῦς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἐκ τινος ἐκμαγεῖον. »

δεχόμενον<sup>791</sup> et ὑποδοχήν<sup>792</sup>, semble aussi être purement passive<sup>793</sup>. Elle aurait donc là le caractère passif de l'être en puissance, qui nécessite quelque chose en acte pour passer à l'acte. Ce sont bien les formes qui « mystérieusement<sup>794</sup> » agissent sur la *khôra* et non le contraire<sup>795</sup>. Et enfin, le dernier point de rencontre entre la *khôra* platonicienne et la matière aristotélicienne, c'est leur nature indéterminée. Ainsi, la *khôra* est le sujet de la génération des corps perceptibles (en tant qu'altération d'elle-même), elle persiste au gré des changements, elle est passive, et elle est indéterminée ; autant d'aspects qui ont nourri les réflexions d'Aristote au sujet de la matière.

Cependant, il est facile de reconnaître que la matière aristotélicienne n'est pas la *khôra* platonicienne, car, selon le Stagirite, la *khôra* c'est aussi et surtout l'espace. C'est dans la *Physique* en IV.2, alors qu'Aristote se pose la question légitime de savoir si le lieu (*topos*) est plutôt du côté de la matière ou de la forme, qu'il dit le plus clairement ce qu'il entend du « réceptacle » platonicien : « Or, telle est la matière au sens de l'indéterminé. Car quand on a enlevé la limite et les propriétés de la sphère, il ne reste rien d'autre que la matière. C'est pourquoi Platon dans le *Timée* dit que la matière et l'emplacement c'est la même chose (Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ)<sup>796</sup>. » Notons qu'Aristote ne dit pas que la *khôra* est la matière tout court, il dit qu'elle l'est dans un sens, celui de l'indéterminé

---

<sup>791</sup> *Timée* 50d.

<sup>792</sup> *Timée* 51a. ἐκμαγεῖον, δεχόμενον et ὑποδοχήν ont tous des connotations passives de l'ordre du recevoir. Cf. LSJ « δέχομαι » et « ὑποδοχή ».

<sup>793</sup> Notons aussi les métaphores féminines associées aux deux concepts : la *khôra* est une nourrice (49a), une mère (50d et 51a), alors que pour Aristote, la matière passive désire (par accident) la forme comme la femelle désire le mâle (*Physique* I.9 192a 22).

<sup>794</sup> *Timée* 50c.

<sup>795</sup> À l'exception près que plus tard, la *khôra* secoue les éléments en leur imprimant une sorte de mouvement. *Timée* 52e.

<sup>796</sup> *Physique* IV.2 209b 11-12 Trad. Pellegrin.

et effectivement, Platon insiste fortement sur la nature indéterminée du réceptacle<sup>797</sup>. Aristote a donc raison de soutenir cela. Ensuite, il dit que lorsqu'on enlève toute limite et toute propriété, ce qui est nécessairement le cas pour la *khôra*, qui ne possède aucune forme, on se retrouve avec la seule matière<sup>798</sup>. Enfin, Platon rapproche lui-même son réceptacle (ce qui reçoit la forme) de l'espace : il est ce « qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, [...] [car] il faut bien que tout ce qui est se *trouve en un lieu*.<sup>799</sup> » Et de fait, Aristote félicitera Platon d'avoir été le seul à tenter de penser le lieu en tant que tel<sup>800</sup>, car l'opinion selon laquelle le lieu serait une matière est prise au sérieux par le Stagirite.

Bien qu'il soit vrai d'observer que nulle part dans le *Timée* Platon ne dit que la *khôra* et la matière sont la même chose, c'est là passer à côté du problème. Il est évident que Platon n'a pas assimilé la *khôra* à la matière, pour la simple raison que Platon n'a pas de concept de matière<sup>801</sup>. Or, comme nous avons regardé de près la fonction que semble jouer la *khôra* dans le *Timée*, nous avons vu que d'un point de vue aristotélicien, la *khôra* tente d'expliquer certains des mêmes phénomènes que la matière d'Aristote, et dans ce sens le Stagirite est justifié de voir dans ce concept une approximation de son propre concept<sup>802</sup>. Et cela, surtout parce que son propre concept a en toute vraisemblance été élaboré au sein d'un contexte académicien où le principe

<sup>797</sup> Au moins quatre fois le répète-t-il : *Timée* 50b-c, deux fois en 50d-e, et encore en 51a.

<sup>798</sup> C'est le sens du « raisonnement bâtarde » de *Timée* 52b. Voilà un indice important du rapprochement qu'Aristote fait de la *khôra* et de sa propre matière.

<sup>799</sup> *Timée* 52b Trad. Brisson.

<sup>800</sup> *Physique* IV.2 209b 16-17.

<sup>801</sup> Au sens du concept aristotélicien.

<sup>802</sup> Voir également l'étude de Driscoll (1979, p. 255) qui soutient l'idée que la théorie de la substance première dans les *Catégories* doit beaucoup aux réflexions platoniciennes sur la *khôra* : « In primary substances, then, as in the Receptacle, (I) entities of a different ontological type come to be. Each primary substance is also like the Receptacle (II) in lacking a contrary of its own and thus (III) in being able to receive each member of a pair of contraries ; further, it receives these contraries (IV) through a change in itself while nevertheless (V) preserving its own identity. » C'est bien l'être-sujet de la substance qui est ici comparé favorablement avec la *khôra*.



matériel était une préoccupation majeure<sup>803</sup>. Du reste, une fois que nous acceptons l'analogie de fonction entre *certain*s aspects de la *khôra* et la matière d'Aristote, il ne faut pas aller beaucoup plus loin pour pouvoir comprendre l'assimilation qu'opère Aristote.

Et cela est sans dire qu'à certains égards, le lieu aristotélicien ressemble lui aussi à une certaine matière. L'exemple du vase qui revient à plusieurs reprises dans l'analyse de la *Physique* semble poser le lieu comme sujet (substrat des mouvements) : l'espace dans le vase demeure alors que l'eau et l'air viennent et partent<sup>804</sup>. En fait, Aristote dit même : « les transports des corps naturels simples, par exemple du feu, de la terre et des <corps> de ce genre, non seulement montrent que le lieu est une certaine chose, mais aussi qu'il a une certaine puissance (*dunamis*)<sup>805</sup>. » À la fin du traité sur le lieu, ces deux intuitions seront confirmées. D'une part, le lieu est une chose, il n'est pas un simple indéterminé, en fait, il est une sorte de substance, l'objet d'une définition selon le genre (limite) et l'espèce (de l'enveloppant qui touche le corps enveloppé<sup>806</sup>) et par conséquent il est déterminé. Étant déterminé ainsi il a nécessairement une puissance et cette puissance ne peut, à notre avis, être autre que celle, passive, de recevoir le mouvement (*phora*) des choses qui se meuvent<sup>807</sup>.

<sup>803</sup> C'est la conclusion du deuxième chapitre de Happ (1971).

<sup>804</sup> *Physique* IV.1 208b 3-4.

<sup>805</sup> *Physique* IV.1 208b 9-11 Trad. Pellegrin. Pellegrin souligne ici une possible contradiction de la part d'Aristote : alors qu'ici il octroierait au lieu une puissance, plus bas (209a 22) il dit sans ambages que le lieu « ne meut pas les étants. » En revanche, selon nous, ces deux énoncés ne sont pas incompatibles. Le lieu étant tout de même une substance (objet de définition), elle a selon nous nécessairement une puissance. Or, nous disons que cette puissance n'est pas celle d'activer « attirer » les objets dans leurs lieux naturels, mais tout simplement la puissance passive de recevoir les mouvements. Ainsi, il n'y a pas de contradiction ; le lieu a une puissance passive de recevoir (d'envelopper) les corps en mouvement, mais il ne les meut pas lui-même. De plus, comment expliquer autrement le mouvement des astres qui ont seuls la puissance du transport circulaire ? À la puissance active de se mouvoir en cercle doit nécessairement correspondre un « lieu » qui a la puissance passive de recevoir le mouvement.

<sup>806</sup> *Physique* IV.4 212a 5-6 Trad. Pellegrin : « J'entends par corps enveloppé celui qui change par transport. » Ainsi, le lieu a un lien essentiel avec le mouvement.

<sup>807</sup> *Physique* IV.4 212b 4.

Ainsi, Aristote lui-même considère le bon fondement d'une telle assimilation et reconnaît qu'en un sens (celui que nous venons d'illustrer avec l'exemple du vase), le lieu agit comme une matière spatiale. Cependant, il rejette cette identification pour au moins deux raisons : contrairement à la matière, qui est inséparable et qui constitue la substance, le lieu est séparable et il enveloppe la substance. En effet : « Il [le lieu] n'est ni <cause> ni comme matière des étants (car rien n'est constitué de lui) <sup>808</sup> », ce qui marque une grande différence par rapport au réceptacle de Platon, qui sans doute, fait partie de la chose qui devient à partir d'elle. Tous les exemples, l'or, la cire, le liquide inodore, nous laissent croire que la *khôra* fait intégralement partie de la chose en devenir, qu'elle la constitue *comme matière*. Au contraire, le lieu aristotélicien n'est pas la matière, c'est-à-dire l'être en puissance de quoi que ce soit ; il est plutôt le « là » où se déroule le mouvement. De plus, la *khôra* est le sujet principal des choses en devenir, seulement d'elle peut-on dire, étrangement <sup>809</sup>, que c'est un « ceci ». Alors que pour Aristote, c'est précisément l'impossibilité que la matière indéterminée soit un « ceci » en acte, qui empêche cette dernière d'être *ousia* par soi <sup>810</sup>.

En fait, il est passablement ridicule de nommer « ceci » ce qui persiste au sein de la génération <sup>811</sup>. C'est là la conclusion d'une des critiques d'Aristote à l'égard du *Timée* :

---

<sup>808</sup> *Physique* IV.4 212a 1-2.

<sup>809</sup> Nous disons « étrangement », parce que d'un point de vue aristotélicien, Platon semble soutenir que lorsque nous voyons une statue nous devrions dire : « ceci est du marbre » plutôt que « ceci est une statue. »

<sup>810</sup> *Z.*3 1029a 25.

<sup>811</sup> Gill (1987, p. 50-53). Aristote est dans ce sens plus en accord avec le Socrate du *Théétète* qu'avec Timée dans son dialogue éponyme.

Et assurément, il n'est même pas vraiment correct de s'exprimer de la sorte, car il n'en va ainsi que pour les choses soumises à l'altération ; en revanche, pour celles soumises à la génération et à la corruption, il est impossible de les désigner du nom de ce à partir de quoi elles sont engendrées – alors que lui prétend que « la chose de loin la plus véridique », c'est de dire que chacun de ces objets « est or » (Καίτοι γέ φησι μακρῶ ἀληθέστατον εἶναι χρυσὸν λέγειν ἕκαστον εἶναι)<sup>812</sup>.

Car souvent, ce qui persiste au sein de la génération n'a rien, ou très peu à voir avec la chose finale : ce serait nommer le chaud au sein de l'air et du feu « ceci », car le chaud est la puissance stable qui demeure dans la transformation du feu à l'air<sup>813</sup>. Ainsi, selon la logique platonicienne, on devrait dire que le « ceci » est la chaleur et non pas de l'air. De même, si l'on nomme « solidité » la puissance qui sert de matière à la construction d'une maison, alors lorsqu'on voit une maison on devrait dire : voici de la solidité en forme de maison. Voilà donc une bonne raison pour Aristote de rejeter l'idée selon laquelle l'espace serait un « ceci » et un constituant de substances sensibles<sup>814</sup>. Et cela n'est pas non plus un homme de paille : que la *khôra* soit un « ceci », qu'elle soit l'espace et qu'elle soit ce que l'or est à la statue se trouve bel et bien dans le texte du *Timée*. Platon nomme donc l'indétermination pure comme le « ceci », alors que le « ceci » (*tode ti*) est pour Aristote la marque de l'*ousia*. En effet, la marque propre à la matière aristotélicienne est d'être un « ceci » en puissance, mais le *Timée* semble suggérer que la *khôra* est un « ceci » en acte. Voilà donc une autre raison pour laquelle Aristote ne voit dans la substance platonicienne qu'un être en puissance.

<sup>812</sup> De la génération et de la corruption 329a 17-21 Trad. Rashed.

<sup>813</sup> De la génération et de la corruption 331a 25-30.

<sup>814</sup> Notons qu'Aristote attribue cette même position (que le substrat matériel est le seul « ceci », la seule « substance ») à Héraclite dans *Du ciel* III.1 298b 29-34. Et effet, il y a des résonances fortement héraclitéennes dans ce passage du *Timée* 50b : « Il ne faut jamais dire du triangle ni d'aucune autre figure qui dans l'or sont venus à l'être, "c'est ceci", comme si ce l'était, puisque, à l'instant même où l'on donne ces dénominations, ces figures sont en train de changer. » Trad. Brisson.

De surcroît, la *khôra* est séparable alors que la matière ne l'est pas. C'est-à-dire que la *khôra* est un genre par soi, avec une existence propre à elle, même dans l'éventualité où aucune forme n'y participerait. En fait, sur ce dernier point (la séparabilité du réceptacle), Aristote critique plutôt Platon, car ce dernier n'est pas clair à ce sujet : « Le traitement qui est fait de cette question [la matière] dans le *Timée* ne comporte aucune des distinctions nécessaires. Platon, de fait, n'a pas dit clairement si le réceptacle universel existait séparé des éléments<sup>815</sup>. » Or, à notre avis, il n'y a aucun doute que pour Platon le réceptacle est séparé ; il est un genre à part entière et nulle part n'est-il soutenu par Platon que le réceptacle n'a d'existence que relative. Son existence est envisagée par soi, antérieurement à la formation éventuellement des choses en devenir<sup>816</sup> : « Il faut toujours lui donner le même nom ; car elle ne perd absolument aucune des propriétés (*dunameôs*) qui sont les siennes<sup>817</sup>. » Platon semble ici se contredire : il soutient à la fois la nature indéterminée de la *khôra* et la permanence de ses « puissances »<sup>818</sup>. D'ailleurs, c'est là une critique que la matière aristotélicienne n'a pas à essuyer. Aristote dira en effet que toute propriété de la matière vient du fait qu'elle est toujours déjà informée, c'est-à-dire qu'Aristote n'intègre pas dans son ontologie un principe de matière pure qui serait absolument indéterminée. Dans les faits, il n'y a pas pour Aristote d'indétermination, il n'y a que des choses indéterminées<sup>819</sup>. Pour le Stagirite donc, l'indétermination propre à la matière est absolument inséparable d'une détermination qui est antérieure à elle. Autrement dit, c'est la détermination antérieure, donc la

---

<sup>815</sup> De la génération et de la corruption 329a 13-15 Trad. Rashed.

<sup>816</sup> C'est vraisemblablement cela même qui fait croire à Aristote que Platon pose l'existence du vide séparé. En effet, comment appeler autrement la partie du réceptacle qui n'a pas encore interagi avec une forme ? À savoir, qu'est-ce qu'un espace (*khôra*) sans corps ? Un vide.

<sup>817</sup> *Timée* 50b Trad. Brisson.

<sup>818</sup> Keyt (1961, p. 299). Aurait-elle donc une nature formelle (51a), intelligible ? En fin de compte, nous ne pouvons pas trancher, il n'y a tout simplement pas assez d'information sur la *khôra* pour cela et le peu qu'il y a est soit métaphorique, soit flou.

<sup>819</sup> De même, il n'y a pas de « privation » pour Aristote, mais bien des privations *de* quelque chose.

forme, qui conditionne l'indétermination relative du principe matériel. C'est pourquoi en ce sens nous sommes en droit de voir la critique de la *khôra* comme une critique de la *prima materia*.

Enfin, dans ce même texte du *De la génération et de la corruption*, Aristote reproche à Platon d'avoir élaboré son concept de substrat des éléments, pour ensuite ne pas s'en servir<sup>820</sup>. C'est là presque admettre que le réceptacle n'est pas un mauvais concept. En effet, dès lors que Platon tente d'expliquer la forme des éléments de manière encore plus élémentaire, c'est-à-dire, à partir des plans et des surfaces des triangles, il ne tient même plus compte de la cohérence de sa propre théorie. Si l'on prend le réceptacle au sérieux, et cela est un argument dialectique qui se pose à l'intérieur même du système platonicien, alors il n'y a aucun sens à arrêter l'analyse aux surfaces<sup>821</sup>, pour la simple raison que les surfaces sont des choses déterminées, qui à leur tour peuvent se résoudre en lignes droites et ces dernières peuvent encore se résoudre en points<sup>822</sup>. Et enfin, le point sera l'étant élémentaire avec le moins de déterminations possibles avant de se résoudre en pure indétermination, à savoir dans le réceptacle lui-même<sup>823</sup>. Cependant, une telle pure indétermination n'existe pas dans l'univers d'Aristote qui a comme premier principe un acte pur. Il découle de cela que toute indétermination dans cet univers sera relativement conditionnée

---

<sup>820</sup> *De la génération et de la corruption* 329a 15. Gregory (2003 p. 39-40) voit là une réminiscence de l'insatisfaction de Socrate vis-à-vis d'Anaxagore. En effet, de la même manière que Socrate voyait un principe digne dans le *nous* d'Anaxagore, mais ensuite fut déçu que ce dernier ne s'en servit pas, de même Aristote verrait dans la *khôra* du *Timée* un principe digne d'être considéré, et serait déçu par le fait que Platon semble l'abandonner en faveur de la géométrie élémentaire.

<sup>821</sup> *De la génération et de la corruption* 329a 23-24.

<sup>822</sup> *Du Ciel* III.1 299a 6-7 et 300a 9-10.

<sup>823</sup> Sauf, bien entendu, si nous lisons le réceptacle comme un moment primordial de la création des éléments et que par la suite, il n'est plus opérant dans la structure du monde. Dans ce cas, une fois les éléments créés, il ne resterait plus d'indétermination dans le monde et la base matérielle de tout devenir serait les surfaces. cf. *Timée* 53a et Gill (1987, p. 50).

par l'acte qui toujours la précède. Par contre, il y a un principe qui se rapproche d'une indétermination aussi pure que possible : l'infini.

### **I.3 : Le principe matériel du *Philèbe*.**

Le principe matériel de Platon prend à nouveau une nouvelle forme dans le *Philèbe*. Résumons rapidement la partie ontologique de ce dernier dialogue. Le but avoué du dialogue est de découvrir lequel, entre l'intelligence ou le plaisir, mérite le titre d'être le bien en soi<sup>824</sup>. Mais comme c'est le cas dans plusieurs dialogues tardifs, tels le *Sophiste* et le *Politique*, le sujet avoué du dialogue semble être un prétexte pour soulever des questions d'ordre beaucoup plus fondamental. C'est bien le cas pour le *Philèbe*, puisque dès 14b, nous sommes introduits à un thème des plus essentiels pour Platon : la question de l'Un et du Multiple<sup>825</sup>. Thème fort ancien chez Platon, mais le *Philèbe* l'introduit d'une manière absolument nouvelle dans les dialogues en le retraduisant sous la forme de la limite (*peras*) et l'illimité (*apeiron*)<sup>826</sup> et en ajoutant un troisième genre : l'intermédiaire. Ce dernier genre prend une importance qui peut surprendre ; en effet, Platon critique les « savants » qui définissent quelques unités (soit une, ou deux, ou plus) et ensuite relèguent tout le reste à l'illimité<sup>827</sup>. Ceci, à vrai dire, pourrait s'entendre comme une autocritique, Platon ayant lui-même dans les dialogues de la période médiane désigné quelques

---

<sup>824</sup> *Philèbe* 11e.

<sup>825</sup> *Philèbe* 15d Trad. Pradeau : « Au contraire, il s'agit d'une propriété de nos discours qui, me semble-t-il, est éternelle et impérissable. »

<sup>826</sup> *Philèbe* 16d Trad. Pradeau : « Puisque c'est ainsi que les choses sont ordonnées, il faut donc supposer qu'il y a toujours et pour toute chose une nature unique, et la rechercher. On la trouvera, car elle y est. Et si nous devons poursuivre, nous chercherions si, après cette nature unique, il y en a deux, et, sinon deux seulement, trois ou quelque autre nombre. Et nous devons traiter chacune de ces unités de la même façon, jusqu'à ce que soit établi non seulement que l'unité de départ est *une et multiple* et illimitée, mais encore quelle est sa quantité. »

<sup>827</sup> *Philèbe* 17a.

formes (bien, beau, double, égal, etc.) et puis a relégué tout le reste à de l'indéterminé, de l'opinion et enfin, même au non-être. Or, poursuit Socrate : « Ce sont pourtant ces intermédiaires qui font toute la différence, dans les discussions que nous avons les uns avec les autres, entre la manière dialectique et la manière éristique<sup>828</sup>. » Ce que sont les intermédiaires n'est pas encore clair si tôt dans le dialogue, mais l'exemple qui suit aide bien à clarifier ce qu'il entend par là.

L'exemple que donne Socrate est le suivant : la voix humaine est une unité, bien délimitée, alors que les possibilités de manifestation de la voix sont illimitées. Cependant, que l'on connaisse en général l'unité de la voix (le son émis par la bouche humaine) ou que l'on connaisse en général l'infinité des sons particuliers qu'elle peut émettre, cela ne nous donne en rien connaissance de la nature propre de la voix. Afin de connaître sa nature propre, nous devons savoir découper les sous-unités (donc les unités mélangées) au sein même de la multiplicité infinie de la voix unique. Dans ce cas, il s'agit de distinguer et de délimiter les sons vocaux afin d'en tirer les intermédiaires pertinents, soit les sons représentés par les voyelles, les consonnes, etc. Ainsi, il n'est pas suffisant de connaître la voix dans sa pure généralité ni dans sa particularité infinie, mais il faut connaître le nombre des espèces intermédiaires<sup>829</sup>. C'est de cette manière que poursuit Socrate en montrant un dieu (Theuth) en acte de création des espèces intermédiaires entre la pure généralité du langage et l'infinité des combinaisons possibles. Après avoir, par exemple, distingué les consonnes et les voyelles, Theuth a tout de suite vu qu'au sein de la nouvelle unité délimitée qu'il nomma « voyelles », se trouvait encore du multiple, et donc il continua à faire des distinctions et de nouvelles unités (les muettes), jusqu'à ce qu'il arrive à une unité où la part de multiplicité était négligeable : les lettres. Or, une fois qu'il avait divisé la

---

<sup>828</sup> *Philèbe* 17a Trad. Pradeau.

<sup>829</sup> *Philèbe* 17b.

généralité de la voix en sous-unités adéquates à la connaissance de la voix (les lettres), il réunit la totalité des lettres dans un tout et lui donna à nouveau le sceau de l'unité : la grammaire<sup>830</sup>.

Cela permet à Socrate de faire quelques avancées sur le versant éthique du dialogue, et notamment d'établir que ni le plaisir ni l'intellect n'est par soi le bien. Cependant, afin de montrer que l'intellect et le plaisir ne sont pas pour autant sur un pied d'égalité, Socrate doit approfondir la nouvelle ontologie qu'il met en place. Afin de faire cela, il divise la totalité de ce qui est actuellement (Πάντα τὰ νῦν ὄντα) en quatre genres et il hésite à en ajouter un cinquième, de même que le quatrième est ajouté dans l'après-coup<sup>831</sup>. Les deux premiers genres sont l'illimité et la limite, et par conséquent le troisième est le mélange entre les deux. Or, il doit y avoir nécessairement un quatrième genre, car les trois premiers ne peuvent pas être la cause même de leur propre mélange, c'est donc le quatrième genre qui fera office de cette cause. C'est Protarque qui en suggère un cinquième : la puissance de distinguer entre les quatre premiers (διάκρισιν τινος δυναμένου), que Socrate n'accepte pas immédiatement<sup>832</sup>.

Des quatre genres, le premier est celui de l'illimité que Socrate pose comme le genre qui contient « tout ce qui peut nous sembler devenir plus ou moins, ou susceptible d'intensité, de douceur, d'excès comme de toutes les qualités semblables<sup>833</sup>. » Le lien entre illimité et plus ou moins est explicitement posé ici<sup>834</sup>, ce qui donne raison de croire que ce concept s'approche du grand et du petit<sup>835</sup> selon Aristote. En fait, Socrate soutient effectivement que le plus et le moins

---

<sup>830</sup> *Philèbe* 18b-d.

<sup>831</sup> *Philèbe* 23c-d.

<sup>832</sup> *Philèbe* 23d-e. Et dont il n'est plus question dans le reste du dialogue.

<sup>833</sup> *Philèbe* 25a Trad. Pradeau.

<sup>834</sup> Ainsi qu'en 24b, 25c, 26d.

<sup>835</sup> Le principe matériel du platonisme tardif.



sont des sous-genres (ou plutôt des espèces) du genre de l'illimité<sup>836</sup>. Le deuxième genre est celui de la limite ; Socrate le rapproche de la mesure et le définit comme étant le genre qui contient « tout ce qui, mettant fin à l'opposition des opposés, les rend commensurables et les harmonise en y introduisant le nombre<sup>837</sup>. » Contrairement à l'illimité qui, par nature, ne peut avoir un terme (*telos*), ce second genre en tant que nombre défini et mesuré, met un terme à la vague instabilité et à la fluctuation entre le plus et le moins du premier genre. Le troisième genre quant à lui, est le résultat du mélange du premier et deuxième genre ; il est la limite appliquée à l'illimité. Et dans une tournure de phrase qui serait à sa place dans la *Métaphysique*, Socrate décrit ce troisième genre comme « la naissance en vue d'une réalité (*γένεσιν εἰς οὐσίαν*), produite par l'effet des mesures qui accompagnent la limite<sup>838</sup>. » Enfin, le quatrième genre sera la cause responsable du mélange entre la limite et l'illimité, celle-là devant nécessairement se distinguer de ceux-ci, pour la simple raison que ce qui produit diffère de ce qui est produit et lui est antérieur<sup>839</sup>. Un peu plus loin en 30c-d, on apprend que c'est l'intellect (*noêsis*) qui joue ce rôle fondamental. Pas l'intellect en nous, mais celui qui est principe de l'ordre intelligible de l'univers ; en cela, le quatrième genre se rapproche du démiurge du *Timée*.

C'est là à peu près l'étendue des nouveautés ontologiques du *Philèbe*, le reste du dialogue étant consacré à bien distinguer les intermédiaires (les espèces) du genre « plaisir » afin de pouvoir catégoriser celui-ci de manière adéquate. C'est un exercice d'ontologie appliquée,

---

<sup>836</sup> *Philèbe* 26d Trad. Pradeau : « Et pourtant, l'illimité qui comportait lui aussi une pluralité de genres, lorsqu'on lui imprimait la marque du genre du plus et de son contraire, apparaissait bien être un genre unique. »

<sup>837</sup> *Philèbe* 25e Trad. Pradeau.

<sup>838</sup> *Philèbe* 26d Trad. Pradeau. Un peu plus loin en 32b on apprend que « le chemin vers leur propre réalité est un plaisir pour tous les êtres animés. »

<sup>839</sup> *Philèbe* 27a Trad. Pradeau.

pourrait-on dire. En outre, à la fin du dialogue s'étale en peu d'échanges une discussion rapide sur la nature du bien en soi, de laquelle nous retiendrons ceci : que « ce en vue de quoi devient ce qui devient toujours en vue de quelque chose, cela fait partie du genre du bien (Τό γε μὴν οὐ ἔνεκα τὸ ἔνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι)<sup>840</sup>. » Ici, Platon semble effectivement poser l'équivalence entre bien, fin et forme, ce qui sera accepté par Aristote. Mais évidemment, puisque nous sommes à la recherche de la raison de l'insatisfaction d'Aristote à l'égard du principe matériel de Platon, c'est le genre de l'illimité qui retiendra notre attention pour le moment. Par la suite, nous considérerons le genre du mélange, car il est décrit comme une naissance vers une réalité, ce qui lui donne des tonalités fortement aristotéliennes.

Laissons de côté la question des difficultés d'interprétation du genre de l'illimité<sup>841</sup> et allons voir ce qu'Aristote en pense. Que dans l'esprit d'Aristote l'illimité et la dyade indéfinie (le grand et le petit) soient deux versants d'un seul principe (matériel), il n'y a là aucun doute<sup>842</sup>. Les deux concepts jouent les fonctions d'élément et de substrat des idées, les deux sont indéterminés,

<sup>840</sup> *Philèbe* 54c Trad. Pradeau.

<sup>841</sup> Cf. Gosling (1975 p. 156) pour une revue de toutes les interprétations possibles.

<sup>842</sup> Cf. *Physique* IV.2 209b 14-15 et 210a 1 et N.2 1089b 12 où Aristote pose le grand et le petit et le plus ou moins comme équivalents, ce qui semble être le signe que pour lui, c'est là deux façons de poser le même principe : « Καίτοι χρόνται καὶ λέγουσι μέγα μικρόν, πολὺ ὀλίγον, ἐξ ὧν οἱ ἀριθμοί. » Or, que la dyade indéfinie soit l'équivalente ésotérique de l'illimité exotérique est chose impossible à démontrer avec certitude. De surcroît, ce travail n'est pas le lieu de poser les arguments en faveur et contre. À ce sujet voir Sayre (2005, p. 149-155 et p. 89-98). Simplicius rapporte (*Commentaire sur la Physique*, 453, 32-36, 455, 9-11) qu'Alexandre et Porphyre tenaient aussi l'équivalence *apeiron* et *to mega kai to mikra* pour acquise. Enfin, nous nous rangeons derrière la méthode interprétative de Sayre, selon laquelle il ne faut pas s'arrêter à l'analyse philologique, car il n'a rien de moins certain que la fixité lexicale des penseurs grecs. C'est-à-dire que ce n'est pas parce qu'Aristote parle de dyade indéfinie et de grand et de petit, alors que Platon parle d'illimité dans le *Philèbe*, qu'en fait ce n'est pas là en principe le même concept. À regarder la fonction que joue un terme, on arrive à une plus grande compréhension qu'en se cantonnant à l'utilisation d'un terme. Nous ne pouvons que parler d'aveuglement volontaire de la part de ceux qui maintiennent qu'il n'y a aucune correspondance entre l'illimité du *Philèbe* et la dyade indéfinie de la *Métaphysique*. En revanche, si l'équivalence complète n'est pas démontrable, il demeure qu'il y a consensus sur le fait que l'illimité de *Philèbe* est le concept au sein des dialogues qui se rapproche le plus de ce qu'Aristote dit de la dyade indéfinie. Nous posons l'équivalence comme hypothèse de travail.

indéfinis, illimités, car c'est là la conséquence d'être un principe qui n'a rien de formel<sup>843</sup>. Que l'on regarde du point de vue de l'Un qui découpe la dyade indéfinie pour créer les formes à la façon dont Theuth découpa dans l'illimité les lettres de l'alphabet<sup>844</sup>, ou de la forme qui à son tour découpe la dyade à la façon dont la voyelle « a » découpe une partie des lettres, pour Aristote cela revient au même : l'illimité, ou l'indéfini (*apeiron*), sert de principe matériel à Platon<sup>845</sup>. Il est ce par quoi est constitué le limité et par conséquent il fait office de « partie » d'un tout qui est délimité par l'Un ou une forme ; par conséquent, il est la « matière » des formes.

À plusieurs égards, la position aristotélicienne sur l'infini semble être une réminiscence du *Philèbe* vêtue en termes aristotéliens :

En effet, l'infini c'est la matière dans l'achèvement de la grandeur, c'est-à-dire la totalité en puissance, mais pas en entéléchie (Ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὅλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχεῖα δ' οὐ), mais qui est divisible à la fois dans le processus d'exhaustion et dans celui inverse d'addition, et c'est une totalité définie non par soi, mais relativement à quelque chose d'autre (ὅλον δὲ καὶ πεπερασμένον οὐ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ κατ' ἄλλο·). Et, en tant qu'infini, il n'englobe pas, mais il est englobé. Voilà pourquoi il est aussi inconnaissable en tant qu'infini ; car la matière n'a pas de forme (εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὅλη). De sorte qu'il est manifeste que <l'infini> entre plutôt dans le concept de partie que dans celui de totalité<sup>846</sup>.

<sup>843</sup> En fait, le concept de la dyade indéfinie pourrait aussi bien venir du fait que Platon réalisa que ses surfaces élémentaires étaient infiniment divisibles et additives.

<sup>844</sup> *Philèbe* 18c. L'exemple des lettres et de la grammaire se retrouve aussi dans le *Sophiste*. D'ailleurs, une lecture parallèle du *Sophiste* et du *Philèbe*, afin de déterminer si les ontologies présentées sont compatibles, serait à notre avis un travail d'un grand intérêt. À notre connaissance, cela n'a pas encore été fait.

<sup>845</sup> Pas de la matière tout court, sinon Aristote aurait là peu à critiquer, mais de la matière purement quantitative. En effet, c'est l'absence de *quantité* déterminée qui circonscrit le domaine de l'illimité. Par conséquent, c'est la quantité déterminée (le nombre) ou la juste mesure (équivalence faite en *Philèbe* 24c) qui détermine la limite. Toute l'ontologie du *Philèbe* se déroule au niveau de la catégorie de la quantité.

<sup>846</sup> *Physique* III.6 207a 21-27 Trad. Pellegrin.

Que l'infini soit divisible à la fois par soustraction et par addition est textuellement une leçon du *Philèbe*<sup>847</sup>. De même pour le fait qu'il est une totalité non définie par soi, mais relativement<sup>848</sup>. Cependant, à partir de ces deux prémisses, Aristote arrive à la conclusion suivante : que l'infini soit divisible par l'addition et par la soustraction et qu'il ne soit que relatif fait de lui « la matière dans l'achèvement de la grandeur. » De plus, que l'infini ne puisse être englobant découle du fait qu'il est le tout *en puissance* (τὸ δυνάμει ὅλον)<sup>849</sup>. De fait, il est plutôt l'englobé, car « ce qui est circonscrit à l'intérieur comme la matière c'est l'infini, et c'est la forme qui circonscrit<sup>850</sup>. » La question de l'intérieur et de l'extérieur n'est pas très importante dans le *Philèbe*, mais elle y est néanmoins présente ; Platon parle en effet d'une multiplicité au sein de l'unité, donc contenue par celle-ci<sup>851</sup>. Comme les exemples en témoignent, les unités multiples de la voix (lettres) sont circonscrites (englobées) à l'intérieur du genre supérieur « voix ». Il reste que, comme la forme chez Aristote circonscrit, c'est-à-dire définit<sup>852</sup> une matière indéfinie, l'unité platonicienne ou la limite dans le *Philèbe* vient elle aussi circoncrire une infinité, qui sans elle est en pur vagabondage. À vrai dire, un principe en flux absolu, qui par définition ne peut avoir de limite ou de terme, ne saurait circoncrire quoi que ce soit.

---

<sup>847</sup> *Philèbe* 25c.

<sup>848</sup> *Philèbe* 25e. Cela peut rappeler l'Autre du *Sophiste*.

<sup>849</sup> Hintikka (1976, p. 215) refuse la compréhension de l'infini aristotélicien comme potentiel, mais Lear (1980, p. 191 et *passim*) défend cette conception avec succès. Hintikka n'aurait pas bien compris ce qu'Aristote entend par potentiel.

<sup>850</sup> *Physique* III.7 207a 35 - 207b 1 Trad. Pellegrin. Ce qui circonscrit doit par nature être quelque chose de déterminé.

<sup>851</sup> *Philèbe* 16d.

<sup>852</sup> Le sens littéral de *horizein*, étant de délimiter quelque chose, prend une grande importance si l'on considère les analyses de *Métaphysique Z* au sujet de la forme et de la définition. Ainsi, comme pour Platon, la forme pour Aristote est une limite, une délimitation qui vient circoncrire une matière indéfinie et par conséquent potentiellement infinie.

En outre, la nature inconnaissable de l'infini aristotélicien a son corrélat dans la difficulté qu'a Socrate d'octroyer une nature unique à l'illimité : « D'après lequel il faut, si tu t'en souviens, rassembler tout ce qui est divisé et disséminé et lui imprimer, *autant qu'il est possible*, la marque d'une unique nature<sup>853</sup>. » Et cette unique nature c'est d'être susceptible de devenir plus ou moins<sup>854</sup>. Si l'on porte à l'esprit une des définitions de la matière, soit qu'elle est le sujet susceptible de génération et de corruption et par extension de tout changement<sup>855</sup>, à savoir, d'*augmentation et de diminution*, on voit encore que nous sommes conceptuellement dans le même territoire<sup>856</sup>. Les deux penseurs, par leur vocabulaire hésitant, admettent qu'il n'est pas aisé de parler d'un principe qui en soi n'a pas d'intelligibilité, car il est le sujet de celui-ci, c'est-à-dire ce sur quoi s'applique le principe d'intelligibilité.

Un autre caractère de l'infini platonicien qui se retrouve dans la matière aristotélicienne est la coexistence des contraires. Il est clair dans le *Philèbe* que c'est la limite qui met fin : « à l'opposition des opposés, les rend commensurables et les harmonise en y introduisant le nombre<sup>857</sup>. » C'est bien dire que dans l'illimité les opposés coexistent. Aristote n'a donc pas tort de voir dans l'illimité la coexistence des contraires, ce qui le rapproche de sa matière. En effet, le

---

<sup>853</sup> *Philèbe* 25a Trad. Pradeau. Nous soulignons.

<sup>854</sup> *Philèbe* 24e.

<sup>855</sup> De la génération et de la corruption I.4 320a 4-5

<sup>856</sup> *De la génération et de la corruption* I.5 320a 30. À ceci près que l'illimité est purement quantitatif, alors que la matière aristotélicienne nomme un principe qui s'applique à toutes les catégories.

<sup>857</sup> *Philèbe* 25e Trad. Pradeau.

plus chaud et le plus froid coexistent dans l'indétermination<sup>858</sup> tant qu'un nombre déterminé ne vient pas mettre y un terme (*telos*)<sup>859</sup>.

Enfin, il y a dans le *Philèbe* vraisemblablement la seule utilisation du mot *hulê* dans le corpus platonicien<sup>860</sup> d'une manière qui s'approche du sens aristotélien :

J'affirme donc que tous les ingrédients (φάρμακά), tous les instruments (ὄργανα) et tous les matériaux (ὕλην) sont toujours employés en vue d'un devenir, que chaque devenir particulier est en vue de telle ou telle réalité particulière (οὐσίας), et enfin, que le devenir dans son ensemble est en vue de la réalité dans son ensemble<sup>861</sup>.

Tous les matériaux, ou encore les matières, sont employés en vue d'un devenir et ce devenir est lui-même conditionné par une réalité, une fin ; un tel constat serait bien à sa place dans la *Métaphysique*. Non seulement la matière est-elle essentiellement reliée au devenir, mais ce devenir même vise une fin, une fin qui est sa réalité particulière, ce qu'Aristote nommera

<sup>858</sup> *Philèbe* 24c Trad. Pradeau : « En effet, partout où ils se trouvent, ils empêchent toute chose d'atteindre une quantité déterminée. Au contraire, ils introduisent toujours dans toute action l'opposition du plus intense au plus doux, ou bien l'inverse, et ils produisent ainsi le plus et le moins en faisant disparaître la quantité déterminée. »

<sup>859</sup> *Philèbe* 24b.

<sup>860</sup> Bien qu'en 69a du *Timée* Platon se serve de *hulê*, c'est plutôt dans son sens concret de bois de construction, ou encore de « structure interne » : « Maintenant donc que, tel le bois devant les charpentiers, devant nous se trouvent les genres de causes qui constituent le bois de construction (*hulê*) dont il faut que soit confectionné ce qui reste de cet exposé. » Trad. Brisson. À noter cependant, que même si le terme est utilisé de manière littérale, on voit bien à l'œuvre l'aspect de la matière aristotélienne comme la partie d'un tout et comme ce de quoi les choses sont constituées, à savoir la structure interne des choses, la charpente. De plus, le passage qui suit immédiatement cette mention de la matière a des tonalités très « Philèbesques » : « Alors que toutes choses se trouvaient dans le désordre, le dieu introduisit en chacune d'elles la mesure qui permet de les évaluer quantitativement et de les comparer sur ce plan les unes avec les autres, et cela dans tous les cas et de toutes les façons qu'ils leur étaient possibles de revêtir proportion et mesure. » 69b Trad. Brisson. Nous soulignons.

<sup>861</sup> *Philèbe* 54c Trad. Pradeau. « Φημι δὴ γενέσεως μὲν ἔνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἔνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἔνεκα γίγνεσθαι συμπάσης. »

« acte » (*energeia*). Et cet acte sera maintes fois associé par Aristote au « bien »<sup>862</sup> et à la fin du devenir, de même que quelques lignes plus tard Platon explique que cette tendance du devenir vers sa propre réalité « fait partie du genre du bien »<sup>863</sup>. » Donc, contrairement à ce que pense Cherniss, ce n'est pas une totale fabulation de la part d'Aristote de dire que la dyade indéfinie, l'illimité ou encore l'infini jouent un rôle équivalent conceptuellement à la matière chez Platon.

En fait, des spécialistes ont longtemps interprété le *Philèbe* d'un œil aristotélicien<sup>864</sup>. Ils proposent de comprendre la limite et l'illimité comme des préfigurations de la forme et de la matière aristotélicienne. De ce point de vue, l'illimité devrait être interprété comme étant la potentialité, donc à vrai dire, comme l'être en puissance, sorte de matière indéfinie qui a le potentiel de naître en vue d'une forme. Gosling, expliquant ce point de vue (sans y souscrire), va même jusqu'à rapprocher l'illimité d'un « réceptacle » qui est le lieu où existe l'infinité des possibilités qui attendent l'imposition d'une forme<sup>865</sup>. Le lien est clairement posé entre le réceptacle du *Timée* et l'illimité du *Philèbe* par ces commentateurs, et ce, même si l'illimité semble plus polyvalent et puissant comme concept. À savoir, on peut interpréter le réceptacle comme la matière première, celle qui « devient » les quatre éléments, mais comme nous avons noté plus haut, il est très possible qu'une fois les éléments constitués, le réceptacle cesse d'être effectif dans la constitution du monde. Dès lors, ce sont les surfaces des triangles élémentaires qui constituent la matière de tout ce qui est<sup>866</sup>. Contrairement à cela, l'illimité du *Philèbe* est

<sup>862</sup> Θ.9, De la génération et de la corruption 336b 26-33, Λ.10.

<sup>863</sup> *Philèbe* 54c. Trad. Pradeau : « ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι. »

<sup>864</sup> Gosling (1975 p. 156). Il mentionne Jowet, Ross, Taylor, Hackforth comme proposant une telle position.

<sup>865</sup> Gosling (1975 p. 187).

<sup>866</sup> Gregory (2003, *passim*) a bien montré que pour Aristote et ses commentateurs (Alexandre, Porphyre, Simplicius) c'est une évidence que les surfaces élémentaires des triangles jouent le rôle de matière par rapport à la constitution de tout ce qui est sensible.

opérationnel à tous les niveaux ontologiques. C'est-à-dire qu'il est à la fois matière pour les formes<sup>867</sup> (car elles sont multiples) et matière pour les choses sensibles<sup>868</sup>. Il y a donc deux niveaux de matérialité de l'illimité, un peu comme il y a deux niveaux chez Aristote aussi : celui de la matière substantielle pour la génération, et ensuite celui de la matière au sein de la forme (qualitative, quantitative, etc.) qui gère les altérations accidentelles de la forme<sup>869</sup>.

Or, il est problématique de tenter de rendre le sens du *Philèbe* à partir de concepts si aristotéliens tels l'être en puissance et la matière, ou encore la distinction entre genre et espèce. Nous ne croyons pas arriver à l'intelligence propre au texte ainsi. Mais cela n'est pas notre but. Plutôt que de lire le *Philèbe* avec des yeux aristotéliens, notre position est de voir dans le *Philèbe* les thèmes et les intuitions auxquels Aristote réfléchissait au moment où il élaborait ses propres concepts afin de voir comment il est arrivé à voir les « idées » comme des puissances. Donc la parenté est indéniable, mais il faut voir quels germes des concepts de la matière et de l'être en puissance présents dans le *Philèbe* ont effectivement guidé Aristote dans la construction de sa propre pensée, plutôt que d'interpréter la cause à partir de ses effets comme les auteurs nommés plus haut ont fait. Cependant, bien que nous ne souscrivions pas à cette interprétation, il est vrai que plusieurs passages du *Philèbe* sont difficiles à lire en faisant abstraction de la pensée aristotélienne. Par exemple, le passage de Theuth pourrait facilement être expliqué à l'aide des concepts de l'être en puissance et de l'acte, c'est-à-dire, la voix serait en puissance les lettres, qui à leur tour seraient en puissance les consonnes et les voyelles. On décèle là aussi en germe la relation genre-espèce propre à Aristote, car elle nécessite la compréhension du genre comme

---

<sup>867</sup> Il joue donc le rôle que joue l'Autre dans le *Sophiste*.

<sup>868</sup> N.2 1090a 5-6, mais aussi en A.6 987b 19-23 et A.7 988a 9-11.

<sup>869</sup> Deux niveaux explicités au cours de la critique de Platon dans N.2 1089b 23-30.



étant en puissance ses espèces possibles. En effet, le fait qu'Aristote se sert du même exemple de la grammaire pour exposer sa théorie aboutie de la forme en Z.17 n'aide en rien les tentations de lire le *Philèbe* à la lumière de la *Métaphysique*. De plus, l'illimité et la limite sont nécessairement entretissés l'un dans l'autre ; l'un n'existe pas sans l'autre, ce qui laisse croire qu'en dernier lieu, les formes platoniciennes, les monades ou les « unités » sont ici dans le *Philèbe*, *inséparables* de leur principe matériel. Serait-ce là l'origine des formes immanentes d'Aristote et de l'inséparabilité de la forme et de la matière ?

Quoi qu'il en soit, nous pouvons donc voir dans le *Philèbe* des principes qui ont sans doute nourri les réflexions aristotéliennes. Or, il y a une différence fondamentale, différence qui deviendra le socle du rejet du platonisme par Aristote ; le principe « matériel » du *Philèbe*, l'illimité ou l'infini, est purement quantitatif<sup>870</sup>. C'est là selon Aristote la matière de la catégorie de la quantité et non le concept de matière en soi. C'est ainsi que l'on retombe dans la critique de N.2, adressée spécifiquement à la théorie non écrite, mais à présent nous voyons bien qu'elle pourrait tout aussi bien s'appliquer au *Philèbe*. En effet, c'est là tout le poids de la critique de 1089a 35-36 où Aristote interpelle Platon pour lui faire voir que si toutes les différences individuelles (de teintes de blancs, de couleurs, de figures) ont pour principe matériel la dyade

---

<sup>870</sup> Même les exemples qui peuvent paraître qualitatifs au lieu de quantitatifs, tels le plus chaud et le plus froid, le plus doux et le plus intense, restent au fond parfaitement quantitatifs ; c'est la nature du plus ou du moins qui définit l'unité de l'illimité. Ainsi, même les spectres continus de chaleur et de couleur sont de nature quantitative de même que la limite est ce qui vient délimiter par le nombre et la mesure. Tout cela est pour Aristote des concepts de la catégorie de quantité : le spectre continu est l'infiniment divisible, alors que l'unité c'est l'unité de mesure dans la catégorie de quantité (*Métaphysique* I.1 1052b 15-25 N.2 1089b 34-35). On voit donc que la critique d'Aristote à l'égard du platonisme tardif dans N.2 1089a 32 – 1089b 3, à savoir qu'il a tenté de déduire la multiplicité tout court (*haplôs*) à partir de la multiplicité dans la quantité, s'applique très bien à la doctrine du *Philèbe*.

indéfinie, alors « ces qualités sensibles seraient des nombres et des unités<sup>871</sup> ». Cela signifierait que tout est nombre, donc qu'absolument tout est substance (*ousia*), ce qui est en principe impossible à soutenir pour un platonicien.

Tout cela étant dit, est-il possible de rattacher l'illimité au non-être pour ainsi boucler la boucle et revenir au constat d'Aristote de N.2<sup>872</sup>? Nous croyons que oui, et ce pour quelques raisons. D'une part, on se souviendra, Aristote dit clairement dans N.2 que c'est l'égarement de Platon au sujet du non-être (de dire qu'il est) qui le mena à poser ce non-être (la dyade) comme le principe de la multiplicité. En soi, cela nous dit qu'il y a un lien entre le *Sophiste* et le *Philèbe*<sup>873</sup>, du moins qu'Aristote y voit un lien. Cependant, l'illimité est clairement posé par Platon comme un des quatre genres de tout ce qui est, donc en principe il fait partie de l'être. Or, nous étions arrivé au même constat au sujet de l'Autre dans le *Sophiste*, à savoir, malgré le fait que celui-ci fait partie de l'être, Platon persiste tout de même à le nommer non-être. Donc, qu'en principe l'illimité fait partie des choses qui sont, n'empêche en rien Platon de l'identifier comme étant un certain non-être. Mais à regarder de plus près, l'infini, l'indéterminé et ce qui entre dans les catégories de l'illimité de Platon, c'est-à-dire les formes négatives (la maladie, le froid, l'inégal) sont ce qu'Aristote nomme des privations. Et ces « espèces » de l'illimité s'apparentent aussi aux parties du non-être dans le *Sophiste* : le non-grand est infiniment ce qui est autre que le grand, le non-beau est l'infinité de choses qui sont autres que le beau, alors que le grand et le

---

<sup>871</sup> N.2 1089b 1 Trad. Tricot : « ἀριθμοὶ γὰρ ἄν καὶ τὰτα ἦσαν καὶ μονάδες. » Parler de nombres et d'unités nous fait croire à une réminiscence du *Philèbe*.

<sup>872</sup> À noter encore que pour Alexandre, il va de soi que la dyade indéfinie, le grand et le petit, l'Autre et le non-être soient des termes différents qui visent le seul et même concept. Alexandre (*Commentaire sur Métaphysique A*, 70.7).

<sup>873</sup> Si bien entendu, nous prenons le *Philèbe* comme un témoignage de la théorie non écrite de Platon.

beau, eux, sont un et limités<sup>874</sup>. C'est là une confirmation de la liaison conceptuelle entre l'Autre qui est le non-être et l'illimité du *Philèbe*. Or, même dans le vocabulaire du *Philèbe*, les choses qui participent au plus et au moins sont des devenir en quête de leur réalité<sup>875</sup>. Par conséquent, elles ne méritent pas d'emblée le statut de « *ousia* ». Peut-on déduire de ce fait qu'elles sont en vue d'une *ousia* et non *ousia*, qu'elles sont en quelque sorte non-*ousia*, soit non-être ? Malgré l'ontologie beaucoup moins radicale du *Philèbe*<sup>876</sup>, le devenir par sa nature qui le rapproche de l'illimité a un statut de loin inférieur à l'*ousia*. Ainsi, si l'on ne peut que rendre aux choses achevées, limitées et mesurées le titre d'*ousia*, on pourrait vraisemblablement en déduire que les choses non-achevées, non-limitées et non-mesurées, sont des non-êtres ou encore, des êtres en puissance.

C'est du moins la manière dont Aristote semble l'avoir compris, lui-même ayant relégué cette chose qui n'est pas *ousia*, mais existe en vue de son *ousia* (l'être en puissance) à une sorte de non-être. De plus, les exemples que donne Platon de limites et mesures sont toutes des formes désirables : le Beau, le Bien, l'Égal, les belles saisons, les octaves, etc., alors que les choses illimitées et en devenir sont par nature non-limitées, donc autrement dit, elles sont privées de leur forme et de leur fin ; elles errent ici et là sans la structure qui leur donnerait stabilité. Et cela a son équivalence dans l'indétermination du non-être du *Sophiste*<sup>877</sup>. De plus, c'est précisément cela qu'Aristote nomme la privation et comme nous avons vu au chapitre précédent, la privation

---

<sup>874</sup> *Sophiste* 258a-e.

<sup>875</sup> *Philèbe* 26d, 53e, 54c.

<sup>876</sup> Les nombres, les formes et les choses en devenir ne sont pas radicalement séparés, comme le sont les formes du *Timée* par exemple.

<sup>877</sup> *Sophiste* 256e.

est le non-être par soi pour Aristote<sup>878</sup>. En effet, ce qui n'a pas la marque de la nature du chaud par exemple, est non-chaud, et nous savons bien que pour Aristote le non-chaud c'est l'absence de la forme du chaud, donc autrement dit, l'absence de la limite qui circonscrirait le chaud. Un indice supplémentaire nous vient d'un passage de la *Physique* où Aristote pose l'essence de l'infini comme étant la *privation* (*steresis*) : « Mais puisque les causes ont été divisées en quatre sortes, il est manifeste que l'indéfini [*apeiron*] est cause comme matière, et que d'une part son être propre c'est la privation (καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις)<sup>879</sup>. » Non seulement est-il dit que l'infini (l'illimité) a une fonction causale qui est celle de la matière, ce qui est l'admission explicite que pour Aristote tout ce qui se rapporte à des concepts sans limites chez Platon (indéterminé, illimité) fait office de cause matérielle, mais de surcroît il explique pourquoi c'est le cas : c'est parce que l'être propre de l'infini c'est la privation ! Donc, la nature propre à l'infini/illimité (*apeiron*) c'est le non-être<sup>880</sup> ! Ce passage est donc clé, à notre avis, pour comprendre le lien que fait Aristote entre toutes les diverses appellations du principe matériel chez Platon : que ce dernier parle d'indétermination<sup>881</sup>, de devenir<sup>882</sup>, de relatif<sup>883</sup>, de l'autre<sup>884</sup>,

<sup>878</sup> En un sens, la privation comme non-être en acte (*De la génération et de la corruption* 317b 11 et Λ.2 1069b 20) est la cause (la raison) de l'indétermination propre à l'être en puissance. De là l'importance du non-être pour sa bonne compréhension.

<sup>879</sup> *Physique* III.7 207b 35 - 208a 1 Trad. Pellegrin : « Ἐπεὶ δὲ τὰ αἷτια διήρηται τετραχῶς, φανερόν ὅτι ὡς ὅλη τὸ ἄπειρον αἷτιόν ἐστι, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις. »

<sup>880</sup> Aristote dit privation tout court, sans plus, mais on peut comprendre ici que pour le cas de l'infini, c'est de la privation de limite qu'il s'agit. Et comme la forme est une limite, et qu'elle est *ousia* par excellence, la nature propre de l'infini se dresse bien, étant privation de limite ou de forme, comme non-être.

<sup>881</sup> Le mouvement doublement infini du *Théétète* 156a.

<sup>882</sup> Le sujet Socrate dans le *Phédon*.

<sup>883</sup> N.1 1088a 23-29 Trad. Tricot : « Or la relation est, de toutes les catégories, celle qui est le moins réalité déterminée ou substance. [...] Ce qui montre que la relation n'est nullement une substance ni un être réel, c'est qu'elle est seule à n'être sujette ni à la génération ni à la corruption. »

<sup>884</sup> *Sophiste* 256e Trad. Cordero : « Ainsi donc, il y a beaucoup d'être en ce qui concerne chaque forme, mais il y a aussi une quantité infinie de non-être. » Nous soulignons. Quelques lignes après : « Il [l'être] est lui-même un, mais, en même temps, il n'est pas les autres, qui sont illimités par leur nombre. » 257a Trad. Cordero. De plus en *Métaphysique* 989b 15-17, Aristote compare avec approbation le principe de l'autre (*thateron*), à savoir le mélange primordial d'Anaxagore, lequel « joue le rôle que nous [les

de la *khôra*<sup>885</sup>, de l'illimité ou encore de la dyade, ce qui, selon Aristote, lie tous ces concepts ensemble, c'est qu'ils sont tous privés par nature de formes, mais *ils peuvent les recevoir*. Être privé de forme, mais pouvoir la recevoir c'est exactement ce qu'Aristote entend par être en puissance.

De même, plus tôt dans la *Physique* Aristote dit explicitement que la dyade indéfinie (le petit et le grand) est le non-être : « Mais eux <disent que> le non-étant c'est le grand et le petit, aussi bien pris tous les deux ensemble que chacun séparément<sup>886</sup>. » Si l'on se rappelle que le grand et le petit sont dans les faits, les deux infinis (accroissement et division) selon le plus ou le moins (illimité) pour Platon<sup>887</sup>, on comprend davantage pourquoi selon Aristote le principe

---

platoniciens] assignons à l'Indéterminé, avant toute détermination et avant toute participation à une forme quelconque. » Trad. Tricot. Et comme nous savons bien qu'Aristote dit dans  $\Gamma$  que cette altérité primordiale d'Anaxagore est de l'indéterminé pur, c'est-à-dire, du non-être et de l'être en puissance ( $\Gamma$ .4 1007b 25-30), nous avons ici encore un indice du lien conceptuel qu'Aristote opère entre toutes ces espèces « d'être indéterminé », et comment il les rapporte toutes à son propre concept de l'être en puissance ou de matière.

<sup>885</sup> Le passage de *Physique* I.9 192a 10-25, où Aristote compare la dyade à une mère et ensuite compare sa propre conception de la matière à une femelle, est compris par certains commentateurs comme étant une parodie du *Timée*. Cf. Charleton (1970, p. 82), Cherniss (1944, p. 85) et Pellegrin (2000, p. 112, n.2). Si c'est le cas, Aristote fait directement le lien ici entre dyade indéfinie, grand-petit, non-être et le réceptacle du *Timée*.

<sup>886</sup> *Physique* I.9 192a 7-8 Trad. Pellegrin. La contradiction de la part d'Aristote que soulève Cherniss ici n'en est peut-être pas une. Cherniss (1944, p. 86-87) note qu'en 187a 16-20 et en 189a 8 Aristote parle du grand et du petit comme d'une paire de contraires, alors que le fond de la critique en 192a nécessite l'unité du concept du grand et du petit. « Contradiction! » s'exclame Cherniss. Or, un petit coup d'œil au *Philèbe* montre bien que même Platon est ambivalent à ce sujet. Il n'y a aucun doute que l'illimité a une nature double ; son flux est bidirectionnel ; haut-bas, grand-petit, excès-défaut et enfin *plus ou moins*, mais cela ne change en rien la nécessité soutenue par Socrate de lui imprimer une nature unique autant que possible (*Philèbe* 25a). Le concept de l'illimité est donc celui d'une nature unique qui unifie une puissance double. Ce qui, rappelons-nous, est aussi le cas de la matière d'Aristote, qui est un concept simple par nature, mais qui est double par ses puissances (substrat et privation). La critique d'Aristote porte plutôt sur le fait que, le grand et le petit étant contraires l'un de l'autre, la puissance double de l'illimité n'est pas bien cernée, et une fois unifiée par la nature unique de l'illimité, elle devient contraire à nouveau, mais cette fois-ci de la limite ou de l'un. Donc le « nombre » de la dyade n'est pas important. Quelle soit « une » ou « double » la critique d'Aristote est la même : Platon n'a pas bien cerné la différence entre matière et privation, entre non-être par accident et non-être par soi.

<sup>887</sup> Toujours, selon Aristote. *Physique* III.4 203a 15 et III.6 206b 28-30.

matériel de Platon est fondamentalement non-être. En effet, au sein même du cadre aristotélicien nous en venons à la même conclusion, à savoir, l'infini est un être perpétuellement en puissance, il passe à l'acte par accident lorsqu'il fait office de matière pour une substance, à la façon dont le jour et les olympiques ne sont jamais parfaitement en acte<sup>888</sup>, ou encore dont leur nature même implique une part de non-être<sup>889</sup>. De cette manière, l'infini semble dénoter pour Aristote l'oscillation même de l'être entre puissance et acte, entre potentiel et actuel. C'est là précisément la puissance causale de l'indétermination même, le signe qu'il y a une infinitude de possibilités toujours ouverte par l'horizon de l'être en acte ! Ensuite, dans un passage trop elliptique et cryptique pour en faire grand cas, Aristote semble poser l'infini comme la part négative dans le substrat en soi, c'est-à-dire la privation nécessaire au sein du continu sensible<sup>890</sup>.

À cela, nous pouvons ajouter qu'Aristote relie une « polarisation » de l'être en puissance à l'être et au non-être :

D'une autre manière, ce sera par la détermination de la matière : celle dont les différences signifient davantage une individualité propre est davantage substance (μὲν γὰρ μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσι, μᾶλλον οὐσία) et celle dont les différences signifient davantage une privation est plus non-être (ἥς δὲ στέρησιν, μὴ ὄν) – Ainsi, s'il est vrai que le chaud est une certaine prédication à titre de forme, tandis que le froid n'est qu'une privation, la terre et le feu se distinguent précisément par ces différences<sup>891</sup>.

Plus les déterminations de la matière vont dans le sens d'une individualité (*tode ti*) positive bien distincte des autres, plus elle *est*. De l'autre côté, plus la matière a de privations, moins elle *est* et

<sup>888</sup> *Physique* III.6 206b 13-15.

<sup>889</sup> En effet, qu'est-ce que l'été sans l'hiver? Le jour sans la nuit? La génération sans corruption?

<sup>890</sup> *Physique* III.7 208a 1-2 Trad. Pellegrin : « Il est manifeste que l'indéfini est cause comme matière, et que d'une part son être propre c'est la privation, et que d'autre part le substrat en soi c'est le continu qui est aussi sensible (φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἰτιὸν ἐστὶ, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν). »

<sup>891</sup> De la génération et de la corruption 318b 14-17 Trad. Rashed.

plus elle s'approche du non-être. Il découle de cela qu'un concept tel que l'illimité, qui est par nature privé de toute limite, se rapproche dans l'esprit d'Aristote, considérablement du non-être. Un passage de *Γ* le confirme : « De plus, des deux séries de contraires, l'une est privation de l'autre, et tous les contraires se ramènent à l'être et au non-être, à l'un et au multiple. [...] Pour les uns, c'est l'impair et le pair [...] pour d'autres encore la limite et l'illimité<sup>892</sup>. » Ici encore, la triade non-être, multiplicité et illimité pointe vers Platon. De plus, le non-être absolu peut donc en être déduit en tant qu'il serait la complète privation d'absolument toutes les formes possibles. Bien entendu, une telle privation absolue ne fait pas partie de l'ontologie d'Aristote ; cependant, un tel concept pourrait se retrouver chez Platon. C'est le cas notamment de la *khôra*<sup>893</sup>, mais aussi et surtout de l'illimité, qui étant défini comme l'opposé de la limite, ne peut en soi recevoir une limite sans perdre sa propre nature.

Pourtant, il n'est pas clair que cela soit le cas dans le *Philèbe*, car Socrate dit bien que même l'illimité a une nature formelle (sinon il serait insaisissable et indiscernable des autres genres) qui est minimalement d'avoir trait au plus et au moins<sup>894</sup>. En effet, cette nature, malgré tout est une limite, une limite qui distingue l'illimité de son genre opposé, mais qui à vrai dire, devrait lui faire perdre son caractère de pure illimité<sup>895</sup>. Enfin, il n'est pas certain que cela soit le

---

<sup>892</sup> *Γ*.2 1004b 27-34 Trad. Tricot.

<sup>893</sup> D'ailleurs, si l'on prend au sérieux l'incognoscibilité de la *khôra* du *Timée* (52b), et l'on se souvient de la relation qui est posée dans la *République* (477a-478a) entre ignorance et non-être, et connaissance et être, alors on peut déduire que l'objet de l'ignorance c'est le non-être. Cf. Ross (1924, vol 2, p. 404).

<sup>894</sup> *Philèbe* 25a.

<sup>895</sup> On retrouve au sujet de l'illimité et de la limite, comme au sujet de la *khôra* vis-à-vis des formes, la même aporie qu'on trouve dans le *Sophiste* au sujet de la forme de l'autre, qui, pour être l'autre en soi, doit nécessairement communiquer avec le même, sans que cela lui enlève sa nature d'être absolument autre. C'est encore là le problème de l'unité non pas *dans* la différence, mais bien l'unité *de* la différence. Or, dans le *Philèbe*, Platon semble finalement reconnaître cela. En effet, il ne pose pas l'indépendance absolue des deux premiers genres. Il y a de l'illimité au sein de la limite et de la limite dans l'illimité (16c-e). Pour Aristote ce problème ne se pose pas pour au moins deux raisons. D'une part, il n'a pas de

cas même pour la pensée ésotérique, car la dyade indéfinie a, de par sa fonction même, une délimitation formelle ; celle d'être à la fois puissance du double et du demi (au sens d'accroissement et de division infinie), de même que le petit et le grand possèdent la délimitation propre à un concept unifié.

Or, ce qui est important à retenir ici, qu'il y ait indétermination absolue dans l'ontologie platonicienne ou non, c'est l'association implicite qui est faite entre l'illimité et le non-être. L'illimité étant un devenir perpétuel, et de surcroît, étant associé à des formes négatives (des privations) tels le froid, la maladie, la souffrance, le désir, etc., il est la marque d'un manque. Un manque qui se réduit globalement à l'absence d'être ; le froid est l'absence du chaud, la maladie absence de santé, c'est du moins ce que démontre l'importance fondamentale du troisième genre d'être, celui des êtres mélangés qui ne sont rien d'autre que « la naissance en vue d'une réalité [ousia]<sup>896</sup>. » Et ces êtres sont en vue d'une réalité [ousia], ils ne sont pas, en tant que tels, des réalités ; ils sont donc non-être.

## II.1 Platon, penseur de l'être en puissance.

À ces indices s'ajoutent l'héraclitéisme<sup>897</sup> et le pythagorisme de Platon. Lorsque Aristote rapporte brièvement la pensée des pythagoriciens dans *Métaphysique* A.5, on croirait à un compte rendu du *Philèbe* : « Mais c'est l'illimité même et l'Un même qui sont la substance des

---

différence ou d'illimité absolus chez Aristote, donc il n'y a pas en principe lieu de devoir expliquer un principe absolument non formel. Et d'autre part, l'unité et la différence ne sont pas pour Aristote des principes premiers, mais bien des principes subordonnés à la substance qui est toujours déjà unité et différence.

<sup>896</sup> *Philèbe* 26d Trad. Pradeau.

<sup>897</sup> Nous n'allons pas entrer en profondeur dans le débat au sujet de l'héraclitéisme de Platon, mais à ce sujet cf. Irwin (1977, *passim*) et Kahn (1985, *passim*).



choses dont ils sont affirmés, et c'est pourquoi ils disaient que le nombre est la substance de toutes choses<sup>898</sup>. » Quelques lignes plus bas, il pose directement l'affiliation de Platon avec les pythagoriciens, et dans le même souffle souligne sa connexion intime avec les doctrines de Héraclite et soutient que Platon resta fidèle à la doctrine du flux perpétuel des choses sensibles jusqu'à la fin<sup>899</sup>. On pourrait voir là un éclectisme de la part de Platon, mais en fin de compte, pour Aristote l'influence pythagoricienne et héraclitéenne converge dans une ontologie de l'être en puissance.

D'une part, l'héraclitisme de Platon est chose bien connue<sup>900</sup>. Il a maintenu dans tous les dialogues à caractère épistémologique ou ontologique, que le monde sensible est en flux perpétuel et que par conséquent on ne saurait y trouver aucune connaissance stable. De la différence entre savoir (de l'être) et opinion (du devenir) de la *République*<sup>901</sup>, jusqu'au *Timée*<sup>902</sup> et au *Philèbe*, en passant par le *Théétète*<sup>903</sup>, le devenir perpétuel du monde sensible est une

<sup>898</sup> A.5 987a 17-18 Trad. Tricot.

<sup>899</sup> A.5 987a 31 - 987b 1 Trad. Duminil et Jaulin : « Dès sa [Platon] jeunesse en effet, familier d'abord de Cratyle et des opinions selon lesquelles tous les sensibles s'écoulaient sans cesse et ne sont pas des objets de science, il a gardé aussi plus tard ces conceptions. » Cela est confirmé par quelques passages du *Philèbe* que nous citerons à l'instant (*Philèbe* 49a, 59b).

<sup>900</sup> Or, Colvin (2007, p. 759 sq. et 768) montre avec raison, que le flux platonicien comme celui présenté dans le *Théétète* et le *Cratyle* doit très peu à la réelle pensée de l'Éphésien.

<sup>901</sup> *République* 518c, 534a

<sup>902</sup> *Timée* 27d, et 50b Trad. Brisson : « Il ne faut jamais dire du triangle ni d'aucune autre figure qui dans l'or sont venus à l'être, « c'est ceci », comme si ce l'était, puisque, à l'instant même où l'on donne ces déterminations, ces figures sont en train de changer. » Nous soulignons. De même qu'en *Du Ciel* III.1 298b 29-34, Aristote, en décrivant la pensée d'Héraclite, semble avoir tiré son exemple tout droit du texte sur la *khôra* du *Timée* : « D'autres disent que tout est en devenir et s'écoule, que rien n'existe de manière fixe, sinon une seule chose qui demeure, à partir de laquelle toutes les transformations naturelles se produisent (ἐν δὲ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν). » Trad. Dalimier et Pellegrin, nous soulignons.

<sup>903</sup> *Théétète* 152d. Que le monde sensible soit caractérisé par un devenir continu est un constat qui traverse tout le *Théétète*. En fait, ce dernier dialogue est le meilleur témoin de l'obstination constante de Platon pour tenter de trouver un point de stabilité dans un monde en flux. Le dialogue accepte comme postulat nécessaire du monde en devenir la doctrine d'Héraclite. Et à cet égard il est intéressant de noter un passage de 156a où le monde en devenir est explicitement divisé en deux « infinis » ou « illimités »

constante dans la pensée platonicienne. En effet, le *Philèbe*, qui est le plus pythagoricien des dialogues et de surcroît le dernier dialogue ontologique majeur, est parsemé de phrases qui témoignent de la sagesse héraclitéenne : par exemple : « Comme disent les savants, toutes choses s'écoulent perpétuellement vers le haut et vers le bas<sup>904</sup> », ou encore : « Et pourrions-nous dire de ces choses [en devenir perpétuel] quoi que ce soit de précis, avec la plus exacte vérité, alors même qu'elles n'ont jamais été identiques à elles-mêmes, qu'elles ne le seront jamais et que rien de leur état actuel ne le leur permet<sup>905</sup> ? » ce qui montre que l'intuition héraclitéenne n'a jamais quitté Platon<sup>906</sup>.

Quant au pythagorisme de Platon, Aristote pose une liaison directe entre la dyade indéfinie et l'infini des pythagoriciens : « Mais remplacer l'infini, qu'ils concevaient comme simple, par une Dyade, et constituer l'infini avec le Grand et le Petit, voilà l'apport personnel de Platon<sup>907</sup>. » Apport non moindre, car contrairement aux pythagoriciens pour qui l'infini est immobile<sup>908</sup>, la dyade platonicienne, si nous la rapprochons de l'illimité du *Philèbe*, serait

---

(ἄπειρον). Cela pourrait être une raison supplémentaire pour Aristote d'associer illimité et être en puissance : « le tout est en mouvement, et en dehors de cela il n'y a rien; du mouvement il y a deux formes, *chacune d'extension infinie*, mais ayant pour puissance, l'une, d'agir, l'autre, de subir. » Trad. Narcy. Nous soulignons. Les puissances d'agir et de pâtir sont proposées comme deux infinis au sein même du devenir, ce qui pourrait préfigurer le concept de la dyade indéfinie. Du moins, ce passage donne à Aristote une raison de plus de croire que l'illimité de Platon se rapproche de son être en puissance.

<sup>904</sup> *Philèbe* 43a Trad. Pradeau.

<sup>905</sup> *Philèbe* 59b Trad. Pradeau.

<sup>906</sup> Et cela contrairement à Aristote, pour qui le monde sensible comprend à la fois le principe de son flux et de sa stabilité. Ainsi, l'héraclitisme n'a jamais été une tentation pour Aristote. Le Stagirite n'a pas besoin d'une stabilité absolue dans un monde en flux absolu pour la simple raison qu'il n'a pas d'absolu de ce genre dans sa pensée. Il n'a besoin de stabilité que relative : *hōs epì to polu* pour expliquer le fondement de la connaissance.

<sup>907</sup> A.6 987b 25-26 Trad. Tricot.

<sup>908</sup> A.8 990a 8-9. Les nombres sont des êtres en puissance, par conséquent n'étant pas en acte, ils ne peuvent se mouvoir (Θ.3 1047a 33-35). S'il n'y a que nombres, alors comment expliquer le mouvement?

marquée par un devenir perpétuel<sup>909</sup>. Or, c'est là peut-être la marque du second niveau de l'illimité, à savoir, l'illimité en tant que matière du sensible lorsque mélangé aux formes, plutôt qu'en tant qu'il constitue les éléments des idées. À vrai dire, si les idées sont aptes à servir leur fonction, elles doivent être immobiles. Mais comment peuvent-elles être immobiles si elles sont constituées par une matière en mouvement<sup>910</sup> ? Pourtant, Platon semble précisément dériver les idées d'une matière quantitative amorphe (sans limite) en mouvement.

D'autre part, si la dyade indéfinie et l'illimité étaient par nature immobiles, alors comment Platon expliquerait-il le mouvement ? Platon ne semble pas avoir adopté cette deuxième voie, du moins, selon Aristote : « En effet, nul ne pourrait mettre le mouvement dans un autre genre [que l'entéléchie], et c'est évident quand on examine comment certains le posent, qui disent que le mouvement est une altérité, une inégalité et le non-être<sup>911</sup>. » Cela semble être une référence à Platon et si c'est le cas, nous avons ici encore un indice du fait que l'altérité, l'inégal (illimité) et le non-être sont non seulement équivalents, mais aussi le principe platonicien du mouvement. En effet, au sein de la contrariété repos-mouvement, c'est le repos qui semble être du côté de la limite et de la forme, car le repos présuppose un « terme » au mouvement, ou encore une limite qui l'empêche de se mettre en mouvement. Tandis que le mouvement semble quant à lui, être par nature sans limites. L'équivalence entre non-être, Autre, Inégal et

---

<sup>909</sup> Le plaisir est « en lui-même illimité et [il] appartient au genre qui en lui-même et de lui-même, n'aura jamais ni début ni milieu ni fin. » *Philèbe* 31a Trad. Pradeau. N'ayant pas de limite par lui-même, l'illimité est nécessairement en flux perpétuel. Par l'entremise du plaisir et de la douleur un peu plus loin (42d-e), l'illimité est conjugué au devenir (53c-d).

<sup>910</sup> A.9 992b 6-7.

<sup>911</sup> *Physique* III.2 201b 20-21 Trad. Pellegrin. Cf. aussi l'important passage de *Physique* VIII.3, 254 a 29 où il est dit (contre Parménide) que l'opinion qui nie le mouvement, ou qui pose celui-ci comme une illusion, est elle-même un mouvement ! On pourrait donc dire que la négation elle-même, (étant une opération de l'esprit) est un mouvement ! Cf. Aubenque (1962, p. 377, n.2).

mouvement est ici d'une grande aide ; elle nous prépare à accepter une part de matérialité aux idées platoniciennes. Nous en reparlerons sous peu.

Enfin, la raison pour laquelle nous avons souligné la filiation de Platon avec ces doctrines pythagoriciennes et héraclitéennes est la suivante : pour Aristote c'est là deux écoles de pensée qui s'occupent principalement de la cause matérielle, c'est-à-dire de l'être en puissance. Cela est amplement démontré pour l'école d'Héraclite<sup>912</sup> à partir de Γ.4 : ceux qui posent le sensible comme un flux sans aucun principe de stabilité et de repos sont des penseurs qui ne pensent pas l'être, mais l'être en puissance<sup>913</sup>. Cela parce que c'est au sein de l'être en puissance seulement que les contraires coexistent ; étant l'indéterminé, c'est parce qu'il n'est pas encore « décidé » lequel des contraires passera à l'acte qu'ils peuvent ainsi en un sens « être » au sein du même sujet<sup>914</sup>. C'est pourquoi l'indétermination au sein d'un être sera toujours le principe potentiel (passif) d'un mouvement ; si quelque chose n'est pas encore déterminé, c'est qu'il peut l'être et ce processus de détermination va de pair avec le mouvement de la cause efficiente (la cause qui met en acte le potentiel<sup>915</sup>, ou autrement dit, la cause qui « décide » lesquelles des indéterminations passeront à l'acte.)

<sup>912</sup> Bien qu'Aristote dise avec raison qu'il est invraisemblable qu'Héraclite ait vraiment soutenu cela. Γ.3 1005b 24-25.

<sup>913</sup> Γ.4 1007b 28-29 Trad. Tricot : « Ces philosophes paraissent ainsi traiter de l'indéterminé, et, quand ils s'imaginent traiter de l'être, ils traitent du non-être, puisque c'est l'être en puissance, et non l'être en entéléchie, qui est l'indéterminé (Τὸ ἀόριστον οὖν εἰκασί λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν). »

<sup>914</sup> Γ.5 1009a 30-36 Trad. Tricot : « L'être en effet, se prend de deux façons (τὸ γὰρ ὄν λέγεται διχῶς) ; [...] il se peut que la même chose soit, en même temps, être et non-être, mais non sous le même point de vue de l'être : en puissance en effet, il est possible que la même chose soit, en même temps, les contraires, tandis que, en entéléchie, ce n'est pas possible (καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ὄν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταῦτ' ὄν)· δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτ' εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ). » Cf. Γ.5 1010a 1-5.

<sup>915</sup> H.6 1045b 20-22.

Aristote voit avant tout ces traits héraclitéens chez Platon, par exemple lorsque celui-ci pose les contraires (limite/illimité, Un/dyade indéfinie) comme les principes premiers de tout. En effet, si ces contraires sont les principes premiers, alors ils seront nécessairement en acte, en même temps. C'est-à-dire, comme Platon n'a pas la distinction acte/puissance, et que de toute façon, les principes premiers doivent être nécessairement en acte, Platon poserait deux principes contraires en acte en même temps comme le fondement d'absolument tout, ce qui est impossible selon le principe de non-contradiction. De surcroît, la coexistence des contraires est l'indice du fait qu'il s'agit ici de l'être en puissance, mais  $\Theta.8$  et une grande partie de  $\Lambda$  s'efforcent à démontrer l'impossibilité qu'un principe soit seulement en puissance. D'autre part, étant donné que le principe formel de Platon est composé de contrariétés (limite/illimité), alors nécessairement celles-ci ont part à l'indétermination, tels les *suntheta* d'Aristote lui-même<sup>916</sup>. Pour Aristote, pour qu'un principe soit immuable et éternel, comme les idées sont supposées l'être, il ne doit avoir part à absolument aucune indétermination et aucune composition<sup>917</sup>. Ce qui n'est pas le cas pour la théorie finale des idées platoniciennes.

Mais pour quelle raison Aristote se croirait-il justifié d'inclure Platon parmi ces penseurs de l'être en puissance ? Ce n'est pas le fait que Platon ne cesse de croire que le monde sensible est en devenir perpétuel, même Aristote aurait peine à nier cela. En fait, c'est surtout parce qu'en posant les *éléments* des idées comme les principes premiers (l'un et la dyade), Platon pose les principes suprêmes comme des éléments, c'est-à-dire, comme des *matières*. Cela est bien établi

---

<sup>916</sup> De là le constat d'Aristote selon lequel « de même les platoniciens, en créant leurs idées ne créent que des êtres sensibles éternels. » B.2 997b 11-12 Trad. Tricot. Les idées sont des êtres sensibles précisément parce qu'elles ont aussi une matière et une part d'indétermination! Elles sont des *suntheta*! Cf. *Physique* I.7 190b 11-12 Trad. Pellegrin : « Tout ce qui devient est toujours composé. »

<sup>917</sup> H.6 1045b 23-24 Trad. Tricot : « Quant aux choses qui n'ont pas de matière, elles sont toutes, absolument et essentiellement, des unités. » C'est aussi la leçon du premier argument de N.2.

par Aristote dans le premier argument de N.2<sup>918</sup> où il démontre que dès lors que quelque chose est composé, il a des éléments et les éléments étant des parties du tout, ils ont la nature des êtres en puissance<sup>919</sup>. Par conséquent, en posant les idées et même les nombres idéaux comme étant des composés (*suntheta*), Platon reste tributaire d'une ontologie où l'être en puissance est antérieur à l'être en acte. Voilà pourquoi Aristote peut ranger Platon parmi les penseurs de la cause matérielle. À présent, on voit mieux en quel sens le fait de poser l'antériorité de l'acte sur la puissance en  $\Theta.8$  est un geste radical.

Et cela est sans compter le fait que selon Aristote, Platon se sert souvent des idées comme de simples éléments ou des composants. Par exemple, dans l'explication de l'unité de l'homme, lorsque Platon parle de la forme ou de l'homme sensible, il ne fait rien d'autre que juxtaposer deux idées. D'une part donc, cela soulève le problème de savoir si l'homme est homme par participation à la forme de l'homme ou aux formes « animal » et « bipède », ou encore s'il est un composé des trois idées. Mais ce qui importe pour notre propos c'est qu'« animal » et « bipède » sont traités ici comme la matière de la forme de l'homme : « Il faut qu'il y ait quelque chose en dehors de ces entités [animal et bipède], si celles-ci *sont la matière*, qui n'est ni un élément ni ce qui est composé d'éléments, mais qui est la substance<sup>920</sup>. » Qu'Aristote nomme expressément des idées comme des matières ici peut surprendre, mais il s'agit de voir l'analogie entre animal, bipède et la forme de l'homme d'une part, et d'autre part les lettres B, A et la forme de la syllabe BA pour comprendre que cela est parfaitement naturel pour Aristote<sup>921</sup>. De même, il ne faut pas

---

<sup>918</sup> Que nous avons analysé plus en profondeur au début du deuxième chapitre.

<sup>919</sup> Que les parties ont la nature ontologique de l'être en puissance est établi en Z.10-11 et surtout Z.16 1040b 10-15.

<sup>920</sup> H.3 1043b 11-13 Trad. Morel.

<sup>921</sup> Morel (2015, p. 139).

adoucir la force de l'énoncé en soulignant qu'Aristote parle ici au conditionnel, car plus loin en H.6, Aristote dira précisément que c'est seulement en comprenant animal et bipède comme la matière (en puissance) de l'homme que le problème de l'unité de l'*ousia* s'évapore : « Mais s'il y a, comme nous l'affirmons, d'une part la matière et d'autre part la forme, c'est-à-dire d'un côté ce qui est en puissance et de l'autre ce qui est en acte, il semblerait bien que l'objet de l'enquête ne pose plus de difficulté<sup>922</sup>. » Il est donc explicitement soutenu par Aristote, que c'est seulement en prenant les « idées » comme des êtres en puissance que l'on résout le problème de l'unité de la substance issu de la tradition platonicienne.

De la même façon donc, Aristote relègue les pythagoriciens à une pensée de l'être en puissance, car, à peu près de la même manière que les physiciens font de leur principe l'élément matériel des choses, les pythagoriciens font de leur principe (le nombre) le composant ou l'élément constitutif des choses<sup>923</sup>. En effet, Aristote dit explicitement des pythagoriciens : « Ils semblent pourtant ranger leurs éléments sous l'idée de matière, puisque c'est à partir de ces éléments, pris comme parties immanentes de toutes choses, qu'est, selon eux, constituée et façonnée la substance<sup>924</sup>. » Il répète un constat semblable à la toute fin de la *Métaphysique* : « Le

<sup>922</sup> H.6 1045a 23-25 Trad. Morel. C'est d'ailleurs aussi la réponse à une autre impossibilité qui découle de la théorie des idées que nous avons soulignée plus haut lors de notre lecture du *Phédon* : qu'est-ce qui fait que telle chose est habitée par telle forme et non une autre? Pourquoi celui-là est-il un homme plutôt qu'un cheval? La réponse d'Aristote : « Chaque chose particulière est en effet *une* et ce qui est en puissance et ce qui est en acte font *un* en un sens, de sorte qu'il n'y a pas ici d'autre cause [de l'unité] que ce qui, en tant que moteur, fait passer de la puissance à l'acte. » H.6 1045b 20-23 Trad. Morel. Cf. Harte (1996, p. 284-286).

<sup>923</sup> C'est pourquoi lorsqu'on comprend ce qu'Aristote entend par penseur de la « cause matérielle » on ne s'étonnera pas que le Stagirite dise de Platon en A.6 988a 7-15 que : « il est manifeste qu'il [Platon] s'est seulement servi de deux causes, le ce que c'est et la cause selon la matière. » (trad. Duminil et Jaulin). Ce constat s'applique évidemment seulement à la théorie finale, où les deux principes ultimes du platonisme sont les éléments à partir desquels se constitue la totalité de ce qui est (le *pantelos on*). Il faut reconnaître que pour Aristote penser les éléments, c'est penser la cause matérielle et ce, même si les éléments en question ont force de *principe*.

<sup>924</sup> A.5 986b 6-8 Trad. Tricot.

nombre n'est que matière<sup>925</sup>. » Mais immédiatement après il se reprend et soustrait même aux nombres leur causalité matérielle, les nombres n'étant finalement que la mesure de la matière, un attribut et un accident de celle-ci<sup>926</sup>.

Or, ce n'est là qu'une dimension superficielle de la critique. Au fond, ce qu'Aristote ne peut accepter comme rationnelle, c'est la position des *éléments* de l'être (nombres) comme antérieurs à l'être propre (l'acte)<sup>927</sup>. Et en posant les nombres comme principes et éléments de tout, des idées en premier lieu, et par la suite des choses sensibles, Platon fait dériver ses formes ou ses *ousiai* d'éléments qui leur sont antérieurs. Et les éléments, qu'ils soient nombres ou une matière quelconque (feu, eau, atome, infini, etc.) ou encore la matière proprement aristotélicienne, posent le même problème : étant passifs et relatifs, comment peuvent-ils précéder en existence ce avec quoi ils sont relatifs, soit le principe actif ? C'est ici que se joue l'importance du constat que nous avons analysé à la fin de notre deuxième chapitre, à savoir que le principe matériel est fondamentalement passif. Platon, en posant les nombres, passifs et relatifs, comme les éléments des idées, et en second lieu en posant les idées comme elles-mêmes des éléments qui composent les étants sensibles et d'autres idées (animal et bipède pour Homme), tombe donc sous la même critique que celle adressée aux pythagoriciens et aux

---

<sup>925</sup> N.5 1092b 17 Trad. Tricot.

<sup>926</sup> N.5 1092b 24. Cela avait déjà été posé en A.9 992b 1-4 Trad. Tricot : « En outre, ce qui est présenté par ces philosophes comme la substance et le sujet des êtres, peut être considéré comme une matière trop mathématique, et c'est plutôt un attribut et une différenciation de la substance et de la matière que la matière elle-même. »

<sup>927</sup> C'est en fin de compte la même critique qui est adressée à Anaxagore dans *Γ* et à Platon directement dans A.6 1071b 22 – 1072a 4. En effet, comment expliquer l'apparition du *nous* si de toute éternité il y avait mélange confus, à savoir, si tout était en puissance, et par conséquent purement passif ? La solution d'Aristote se trouve dans la nécessité de poser le principe actif comme antérieur à toute indétermination et au principe passif.



héraclitéens : celle d'avoir posé l'être en puissance (élément, matière) comme antérieur à l'être en acte (forme).

Mais en fait, la comparaison entre les idées et les nombres peut aller encore plus loin. En un sens, Platon n'a pas tort d'associer idée et nombre, au sens où, selon Aristote, ces deux socles du système platonicien sont en fait des abstractions. En effet, d'une part, comme le développe Aristote dans M.3, les nombres sont des abstractions de l'esprit, et par conséquent ils sont des êtres en puissance<sup>928</sup>. De plus, étant des abstractions, ils ne sont évidemment pas séparés *haplôs* de ce dont ils sont abstraits. Nous pouvons étudier un objet sous de multiples aspects, soutient Aristote, sans que ces aspects soient réellement séparables de l'objet en question<sup>929</sup>. Ainsi un objet X peut être analysé en tant que mû, sans qu'il soit nécessaire qu'il y ait du mouvement en soi, de même qu'il peut être analysé en tant que corps, sans qu'il existe un corps en soi. De même qu'il est possible, par exemple, d'étudier l'animalité d'un chien sans poser l'existence d'un animal en soi existant en acte à l'extérieur de tous les chiens sensibles. Il en va de même pour le point de vue mathématique<sup>930</sup>. Que l'on puisse prendre, par exemple, un cheval et faire

---

<sup>928</sup> Rodier (1926, p. 43-44) et Hussey (1991, p. 123-236). Pour une discussion complète de tous les enjeux reliés à la théorie aristotélicienne des objets mathématiques et une défense complexe de celle-ci cf. Gühler (2015).

<sup>929</sup> M.3 1077b 23-30.

<sup>930</sup> Quoiqu'on pourrait faire l'objection que Frege adresse aux partisans de l'abstraction mathématique à la fin du 19<sup>e</sup> siècle (nous paraphrasons) : si, en comptant, tout ce que nous comptons devient identique (le Un abstrait) alors il serait impossible de compter au-delà de l'Un, car il n'y aurait absolument aucune distinction entre l'un et l'autre un (le un unique abstrait d'une vache et d'un cheval par exemple). C'est-à-dire que, selon Annas (1976, p. 31), compter nécessite le décompte d'objets différenciés, par conséquent, le nombre abstrait, identique à tout autre nombre abstrait, empêche que compter soit même possible. Nous devons admettre que l'objection ne nous convainc pas. Les « uns » abstraits d'une suite peuvent se distinguer selon une sorte d'espacement noétique ou autrement dit, selon l'avant et l'après, qui, étant une catégorie, peut très bien servir à distinguer le premier « un » du deuxième « un » dans le décompte. Une seconde objection contre la théorie du nombre abstrait par Frege manque complètement la marque (nous paraphrasons) : il serait bien remarquable que le « un » abstrait d'une vache, soit le même « un » abstrait d'un son. Par conséquent une propriété abstraite d'une catégorie de l'être s'appliquerait à une autre catégorie, comme si l'on disait d'un son qu'il est bleu. Eh bien ! Aristote dira précisément que l'un dans

abstraction de sa nature de chair et d'os, le considérer uniquement en tant que ligne droite de la tête à la queue dotée d'une grandeur déterminée, ne nous oblige pas à postuler l'existence d'une ligne en soi, d'une grandeur en soi et enfin d'un nombre déterminé en soi (2.4m par exemple). Au contraire, comme le montre M.2, cela nous conduit à une classe d'objets ontologiques surpeuplée<sup>931</sup>. Dans les faits, l'objet du mathématicien est, dans le cas présent, le même que celui du biologiste, mais il étudie le cheval en tant que longueur et nombre et non en tant que cheval sensible<sup>932</sup>.

En revanche, Aristote ne soutient pas que les nombres soient de pures fabrications de l'esprit. Ils sont enracinés dans les substances sensibles ; c'est cela même qui garantit qu'ils ne sont pas des fictions. On a pu à ce sujet accuser Aristote d'ignorer l'existence d'objets mathématiques qui n'auraient pas leur source dans un objet sensible. Or, dans le système d'Aristote, rien n'empêche qu'une formule s'applique exclusivement à un objet intelligible et qui par conséquent n'aurait aucune attache directe à un objet sensible. C'est-à-dire que, même si le géomètre travaille sur un quelconque triangle intelligible, qu'il dégage les propriétés d'un tel triangle et ensuite, en prenant les propriétés dégagées du triangle intelligible, déduit d'autres propriétés, des lois et des formules sans jamais retomber dans le sensible, cela ne change en rien le fait que même ces abstractions d'abstractions peuvent être indirectement reconduites (par le biais de plusieurs étapes) à un étant sensible. C'est là ne rien dire d'autre que les mathématiques

---

une catégorie ne veut pas dire exactement la même chose que « un » dans une autre catégorie ! L'un, comme l'être a autant de sens qu'il y a de catégories de l'être ! cf. N.1 1087b 32-39.

<sup>931</sup> M.2 1076b 12-25.

<sup>932</sup> De même qu'en étudiant le cheval *qua* cheval, à savoir selon son *logos* et son *eidos*, le philosophe, contrairement au mathématicien et au biologiste, semble étudier l'objet en soi (*haplôs*) comme un tout.

sont les mathématiques de *ce monde-ci*<sup>933</sup>. Et étant donné que toute abstraction part du sensible (et c'est également l'avis de Platon<sup>934</sup>), en principe peu importe le degré d'abstraction, il sera toujours possible de reconduire les abstractions mathématiques les plus pures au sensible. Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'intuitionnisme mathématique d'Aristote garantit l'effectivité et la réalité des objets mathématiques (car ils sont toujours ancrés dans le sensible), contrairement aux mathématiques platoniciennes. Et cela parce que les objets mathématiques platoniciens, étant purs et séparés, se distinguent peu de la fiction et de la non-existence, car ils sont en principe inconnaissables<sup>935</sup>. Et même si par une intervention divine nous arrivions à établir que ces objets mathématiques séparés sont réels et non fictifs, cela ne changerait en rien le fait qu'ils seraient complètement sans effet sur le monde sensible, car séparés absolument.

Les objets mathématiques sont donc réels, et réels précisément parce qu'ils sont des êtres en puissance. Ils partagent donc leur mode d'être avec les autres choses considérées par Aristote comme étant des causes matérielles<sup>936</sup>. Et c'est seulement ainsi qu'il est possible de conserver pour les nombres une certaine effectivité et une causalité sur le monde. En revanche, on pourrait penser que soit Aristote se contredit, soit il oscille au sujet du mode d'être des nombres, car parfois il leur octroie le mode d'être de la matière<sup>937</sup>, mais parfois il dit qu'ils n'ont même pas la dignité d'être une matière, ils ne sont qu'accident de la matière<sup>938</sup>. Or, cette apparente

---

<sup>933</sup> Dans la critique de la pensée pure dégagée de tout sensible de Platon, Aristote en quelque sorte préfigure déjà la *Critique de la raison pure*. Même si Kant agit parfois comme si la table des catégories était sa propre invention et qu'il était le seul à avoir critiqué l'utilisation de la raison dégagée de tout sensible...

<sup>934</sup> *République* 510d-511b.

<sup>935</sup> Ce que met en relief la dernière objection de Parménide dans son dialogue éponyme.

<sup>936</sup> Ce qu'Aristote nomme en H.6 1045a 34 Trad. Morel : « la matière pour la raison. » « Ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητή. »

<sup>937</sup> Textuellement M.3 1078a 30-31 et N.5 1092b 17.

<sup>938</sup> N.5 1092b 23-25 et A.9 992b 1-4

incongruité peut être expliquée par l'appel à différents points de vue. C'est-à-dire que d'une part, si l'on reste à l'intérieur de la catégorie de la quantité, le nombre peut être vu comme la matière propre à cette catégorie ; il sera en puissance l'élément propre aux lignes, aux grandeurs et éventuellement aux solides. Mais encore, c'est *parce qu'il* est en puissance ligne et grandeur qu'on peut le considérer comme une matière et non tout simplement parce qu'il est nombre. D'autre part, c'est lorsqu'on regarde la causalité des nombres au sein de la table des catégories entière et surtout lorsqu'on considère la substance que le nombre n'est plus à ce titre une matière ; il n'est que le décompte de cette dernière et n'a aucunement la puissance de devenir une substance. C'est donc dans de tels cas, lorsque la matière de la substance est en jeu qu'Aristote dévalue le nombre à n'être qu'une mesure de la matière substantielle.

À peu près de la même façon que les nombres, les idées sont, selon Aristote, produites par *echèses*, c'est d'ailleurs pour cette raison que nous nous sommes arrêté un peu sur la théorie aristotélicienne de l'abstraction. On voit bien que la critique des nombres séparés et celle des idées séparées vont de pair<sup>939</sup>. En effet, de la même manière que c'est l'acte du géomètre qui « sépare » l'angle de son triangle, c'est l'acte du philosophe qui « sépare » l'homme en soi de plusieurs hommes sensibles<sup>940</sup>. Ainsi, étant donné qu'on arrive aux idées séparées de la même manière qu'on arrive aux nombres séparés, à savoir par l'abstraction (séparation en acte *tôi logoi*) qui résulte en une matière noétique, il serait étrange d'octroyer le mode d'être de l'être en puissance à l'un d'eux et pas à l'autre (une abstraction quantitative et une qualitative). Et cela est

---

<sup>939</sup> De fait, la critique de l'echèse dans A.9 suit immédiatement le constat selon lequel la matière platonicienne est trop mathématique. cf. A.9 992b 1-5.

<sup>940</sup> Alexandre (Commentaire sur Métaphysique A, 124.10-25).

sans compter que la théorie finale des formes intègre en son sein comme élément constitutif les nombres qui ne sont que des êtres en puissance.

C'est là, selon Aristote, faire surgir la substance d'un accident de la substance<sup>941</sup>. Mais, bien entendu, Platon ne serait pas d'accord avec ce constat ; il maintiendrait que le nombre est en fin de compte substance et que, par conséquent, une substance vient d'une substance. Or, même cela n'est pas suffisant pour Aristote, car le nombre est fondamentalement un relatif et ainsi tombe sous la critique sévère de N.1. En effet, pour Aristote l'Un, le côté formel des contraires, n'est rien d'autre qu'une unité de mesure<sup>942</sup>. C'est pourquoi dans chaque catégorie il y a un « Un » différent : le demi-ton pour la musique, le pouce pour la grandeur, le maintenant pour le temps, etc. En fait, l'unité-mesure est un indivisible du genre ou de l'espèce qu'elle doit mesurer. Ainsi, si l'on désire mesurer la quantité des chevaux, l'unité de mesure sera sans doute le cheval particulier, alors que si l'on veut mesurer la quantité de chevaux, d'hommes et de dieux, alors l'unité de mesure sera un « vivant »<sup>943</sup>. C'est pour cette raison qu'Aristote affirme que « l'Un n'est pas une réalité et une substance par soi »<sup>944</sup> ; il est un relatif, comme d'ailleurs tous les objets mathématiques. Une mesure est toujours la mesure *de* quelque chose<sup>945</sup>. Le concept d'une mesure en soi, sans mesuré, n'a pas grand sens. C'est un peu comme poser le double sans le demi.

---

<sup>941</sup> Aubenque (1962, p. 244).

<sup>942</sup> I.1 1052b 18-20.

<sup>943</sup> N.1 1088a 7-11.

<sup>944</sup> N.1 1088a 2-3 Trad. Tricot.

<sup>945</sup> De même que dans le vocabulaire du *Philèbe*, la limite est toujours la limite de quelque chose d'illimité.

Or, il en va nécessairement de même pour le deuxième principe de Platon : la dyade ou pour ainsi dire ce qui est « mesuré » par l'Un. Aristote ici redouble la critique envers le principe matériel de Platon ; c'est-à-dire que non seulement la dyade n'est elle-même fondamentalement qu'une affection de la matière, mais en fin de compte, la dyade en tant que relative n'est qu'une affection du nombre, car « le relatif est une certaine affection de la quantité, et non une matière<sup>946</sup>. » Il s'avère que les deux principes premiers de Platon sont des relatifs : « Or, la relation est, de toutes les catégories, celle qui est la moins réalité déterminée ou substance<sup>947</sup>. » Pourquoi est-ce le cas ? C'est parce que la relation est plus souvent qu'autrement, l'accident d'un accident. En effet, il est impossible que la relation<sup>948</sup> soit principe de l'*ousia* ou même une partie constitutive de l'*ousia* pour la simple raison qu'elle n'est soumise ni à la génération ni à la corruption, contrairement à l'*ousia* ; ni au mouvement tout court, à l'opposé des autres catégories qui sont plus près de l'*ousia*<sup>949</sup>.

Prenons l'exemple de Socrate dans le *Phédon*. De Socrate qui était grand, Socrate devient petit lorsque quelqu'un de plus grand que lui arrive dans la pièce. Ainsi, sans être elle-même mue, la relation ici en jeu de la grandeur de Socrate est modifiée sans rien subir. Dans les faits, la grandeur de Socrate en soi est un accident, et la grandeur de Socrate par rapport à un autre homme est donc doublement accident ; l'accident d'un accident. Donc, faire de la relation un principe, voire le premier principe de l'être, c'est faire de la substance un composé de choses qui « sont » à peine. Aristote conclut : « Nécessairement, la matière de chaque chose est telle chose en puissance, de sorte que c'est aussi le cas de la matière de la substance. Or le relatif n'est

<sup>946</sup> N.1 1088a 24 Trad. Duminil et Jaulin.

<sup>947</sup> N.1 1088a 22-23 Trad. Tricot.

<sup>948</sup> Et la définition de l'être par la puissance dans le *Sophiste* rend l'être effectivement relatif.

<sup>949</sup> N.1 1088a 29-35.

substance ni en puissance ni en acte. Il est donc absurde, ou plutôt impossible, de faire d'une non-substance un élément de substance et antérieur à elle<sup>950</sup>. » C'est-à-dire que selon la lecture d'Aristote, Platon fait de la relation un principe antérieur à ses deux pôles<sup>951</sup>.

Cette priorité de la relation sur les pôles qui la composent nous ramène inévitablement à un sens de l'être qui serait en soi relatif<sup>952</sup>. Et c'est là précisément une compréhension de l'être proche de ce qui a été élaboré dans le *Sophiste*. En effet, si l'idée est une relation, alors nécessairement elle ne sera rien sans ce dont elle est la relation. Cela revient à ce que nous avons déjà dit au sujet de l'être-puissance du *Sophiste* ; si l'idée est une puissance, une tendance vers, ou une communication, alors si elle ne communique avec rien elle ne sera puissance de rien, par conséquent elle ne se distinguera pas du non-être<sup>953</sup>. L'être est le relatif ; accordons ce point à Platon et voyons ce qui en découle. Pour Aristote la relation en acte est quand même plus être que la relation en puissance, par conséquent il s'opère dans l'esprit d'Aristote au sein même de cette question de l'être relatif une transformation de priorité radicale. Étant donné que le *tode ti* est toujours l'instanciation d'une relation en acte alors que l'idée platonicienne, ayant la nature d'un genre qui peut ou ne peut être instanciée<sup>954</sup> est dans les faits seulement la puissance de cette relation, le *tode ti* sera plus être que l'idée séparée. Autrement dit, l'idée, étant la nature de ce dont elle est la puissance, mais n'étant pas toujours actualisée dans tout, sera en quelque sorte ontologiquement inférieure à la chose dont elle est l'idée<sup>955</sup>. Ainsi, même si Platon avait raison

<sup>950</sup> N.1 1088b 1-5 Trad. Duminil et Jaulin. Voir aussi *Éthique à Nicomaque* 1096a 20-22.

<sup>951</sup> A.9 990b 17-22. Ce qui en quelque sorte va dans le même sens que notre lecture du *Sophiste*.

<sup>952</sup> Mansion (1984, p. 127). Aussi cf. Alexandre (*Commentaire sur Métaphysique A*, 86.1-87.0).

<sup>953</sup> On se souvient ici de la critique de l'Un de Parménide dans *Physique* I.3 selon laquelle si l'être est l'être de rien, alors l'être de ne se distingue pas du non-être.

<sup>954</sup> C'est-à-dire qu'elle a une part d'indétermination.

<sup>955</sup> C'est aussi à cette conclusion qu'arrive Alexandre dans son commentaire sur *Métaphysique A*, 86.17-20 Trad. Dooley : « Again, if Ideas have their being by being models, and a model exists for the sake of

de dire que l'être *est* relatif, cela ne le déroberait pas à la critique d'Aristote, car dans ce cas, la relation en acte serait quand même *plus* principe que la relation en puissance ; et il demeure que dans cette dernière phase du platonisme, issue en partie des avancées ontologiques du *Sophiste*, les idées ne sont autres que des relations en puissance (puissance d'entrer en relation).

Enfin, nous pourrions même dire que l'idée platonicienne devient dès lors l'équivalent de la première entéléchie, la forme en puissance dans l'esprit du savant<sup>956</sup> par exemple, alors que le *tode ti*, qui est parfaitement en acte est l'équivalent de la deuxième entéléchie, le savoir en acte dans sa fin. C'est-à-dire que pour Aristote le monde sensible est la fin et l'acte de l'idée, cette dernière étant seulement une puissance lorsqu'elle n'est pas effectivement dans un sujet. L'idée platonicienne ne serait en fin de compte, rien d'autre qu'un attribut possible<sup>957</sup>.

Cette interprétation nous aide à comprendre le texte qui selon nous clôt le revirement du platonisme par Aristote à la fin de Θ.8 :

Si donc il y avait des réalités ou des substances du genre dont, dans leurs raisonnements dialectiques, parlent les partisans des idées, il y aurait quelque chose de beaucoup plus savant que la Science en soi, et quelque chose de beaucoup plus mobile que le Mouvement en soi, car *ces choses-là seraient plus actes que la Science en soi et que le Mouvement en soi, qui en sont seulement les puissances*<sup>958</sup>.

that which comes to be by reference to it, and that which exists on account of another is less estimable than the latter, the Ideas will be less estimable than the things that come to be by reference to them. »

<sup>956</sup> Le *Théétète* témoigne de cette intuition. Voir note 85.

<sup>957</sup> Cela nous ramène à une question que nous avons laissée en suspens à la fin de notre premier chapitre. Le rôle du *auto zoon* dans le *Timée*. Nous sommes à présent en mesure de dire que pour Aristote, il est certain que le *auto zoon*, l'animal en soi est tout simplement le genre de l'animalité ; c'est-à-dire le principe noétique matériel qui recèle l'intelligibilité de tous les animaux possibles. Cf. Robin (1908, p. 63).

<sup>958</sup> Θ.8 1050b 34 - 1051a 3 Trad. Tricot de : « Εἰ ἄρα τινὲς εἰσὶ φύσεις τοιαῦται ἢ οὐσίαι οἷας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστήμον ἂν τι εἴη ἢ αὐτὸ ἐπιστήμη καὶ κινούμενον ἢ κίνησις· ταῦτα γὰρ ἐνέργειαι μᾶλλον, ἐκεῖναι δὲ δυνάμεις τούτων. » Nous soulignons.



L'argument dont part Aristote pour arriver à cette conclusion est le suivant : la science en soi étant un exemple de puissance rationnelle et le mouvement en soi, un exemple de puissance irrationnelle, fondamentalement les idées platoniciennes sont puissances des contradictoires<sup>959</sup>. C'est-à-dire que comme la médecine est puissance de la santé et de la maladie, la science en soi est puissance du savoir et de l'ignorance et le mouvement est puissance des contradictoires selon qu'il *est* ou *n'est pas*<sup>960</sup>. Or, Aristote, dans les lignes qui précèdent notre passage vient de démontrer que toute puissance implique la fatigue et par conséquent la corruptibilité<sup>961</sup>. Il découle de cela que la science en acte dans le savant qui contemple et le mouvement particulier en acte, sont beaucoup plus *êtres* que leur seule forme correspondante qui peut être ou ne pas être<sup>962</sup>, car au moment où ils sont en acte (la science et le mouvement), ils sont complètement parfaits et sans manque. En revanche, les idées ne sont par elles-mêmes qu'une part de la contrariété<sup>963</sup>, par conséquent elles peuvent ne pas passer à l'acte<sup>964</sup>; et ce qui peut ne pas passer à l'acte est précisément l'être en puissance<sup>965</sup> : « De plus, aucun des contraires ne peut constituer essentiellement un principe de production et de mouvement, car il pourrait ne pas être, ou, du moins son action serait postérieure à sa puissance<sup>966</sup>. »

---

<sup>959</sup> Λ.10 1075b 22-23 Trad. Tricot : « Tous les contraires ont une matière et sont identiques en puissance. »

<sup>960</sup> Θ.8 1050b 33-34.

<sup>961</sup> Θ.8 1050b 23-27.

<sup>962</sup> Cherniss (1944, p. 333) : « The form, then, for Aristotle is just « what something is » ; it exists only as characterizing a subject and otherwise is nothing but a *possibility*, a character which a subject *might* have though it does not. »

<sup>963</sup> Λ.10 1075a 32-34 Trad. Tricot : « Il y a des philosophes qui prennent l'un des deux contraires comme matière de l'autre : tels ceux qui font de l'inégal la matière de l'égal, et du multiple la matière de l'un. Cette doctrine aussi se réfute de la même manière : la matière indéterminée n'est le contraire de rien. »

<sup>964</sup> De la génération et de la corruption 335b 18-20.

<sup>965</sup> Ce que nous avons établi dans notre deuxième chapitre.

<sup>966</sup> Λ.10 1075b 30-32 Trad. Tricot. Bien que notre travail s'est plutôt acharné à montrer que c'est la théorie tardive de Platon qui est taxer d'être une pensée de l'être en puissance, des passage comme ceux-

Aristote ne dit nulle part plus clairement qu'en fin de compte les idées platoniciennes ne sont rien d'autre que des puissances<sup>967</sup>. Mais quelques autres passages semblent l'insinuer. En *Λ.6* 1071b 12-20<sup>968</sup>, les idées sont clairement comprises comme des êtres en puissance, car dès lors que l'idée a la moindre possibilité de ne pas passer à l'acte, elle ne pourra pas jouer le rôle du principe qui tient l'univers ensemble<sup>969</sup>. Et ce pour des raisons qui ont été clairement soutenues en *Θ.8* : absolument tout ce qui a un rapport à la puissance, à la matière, à l'indétermination et au non-être en tant que tels est condamné à une fatigue ontologique à laquelle nous pouvons apposer le nom de « corruptibilité ». Cela n'est pas nécessairement un mal pour autant, en fait : « Il est impossible que l'être appartienne à la totalité des choses du fait de leur position éloignée du principe, c'est de la façon qui restait que le dieu a assuré la complétude du Tout, rendant la génération perpétuelle. C'est ainsi que peut se réaliser au plus haut point la concaténation de l'être<sup>970</sup>. » C'est-à-dire, le fait que l'être matériel est corruptible donne l'être potentiel à une infinitude d'étants qui autrement ne seraient jamais venus à l'être, et ce pour la

---

ci (*Λ.10* 1075b, 1071b 12-20, *B.2* 997b 11-12, *Z.14*-16, *A.6* et *A.9*) nous laisse croire que même la théorie classique n'échappe pas à cette critique. Or, pour bien le démontrer, il nous aurait fallu comparer nos résultats avec tous les passages où Aristote s'attaque clairement à la théorie classique (dans les *Topiques*, dans *Métaphysique A*, *De ideis*, *l'Éthique à Nicomaque*, etc.) ce qui dépasse largement les bornes de ce travail.

<sup>967</sup> *Physique* II.3 195b 25-30 Trad. Pellegrin : « Et les puissances <sont causes> des possibles, les choses en activité des choses actualisées. »

<sup>968</sup> *Λ.6* 1071b 12-20 Trad. Tricot : « Mais, existât-il une cause motrice ou efficiente, si cette cause ne passe pas à l'acte, il n'y aura pas de mouvement, puisqu'il peut se faire que ce qui a la puissance ne passe pas à l'acte. Il n'est d'aucune utilité d'admettre une telle cause, même si nous supposons des substances éternelles, à l'exemple des partisans des idées, à moins qu'elles ne renferment un principe capable d'opérer le changement. Donc, ni cette substance ne suffit, ni aucune substance autre que les idées, car si cette substance ne meut pas actuellement, il n'y aura pas de mouvement. Bien plus : le mouvement ne se produira pas, lors même que la cause dût mouvoir actuellement, si la substance de cette cause est une puissance, car alors le mouvement ne serait pas éternel, ce qui est en puissance pouvant ne pas être. *Il faut donc qu'il existe un principe tel que sa substance même soit acte.* » Nous soulignons. Cf. Lefebvre (2018, p. 362).

<sup>969</sup> Lefebvre (2018, p. 433).

<sup>970</sup> *De la génération et de la corruption* 336b 30-33 Trad. Rashed.

simple raison que si tout était incorruptible, il y aurait un nombre limité d'étants immortels inchangés qui perdurent. D'ailleurs la corruptibilité dans l'être est encore plus parfaite du fait que plus d'étants vont pouvoir voir le jour et ainsi un bien plus grand nombre d'étants, à chacun son tour, aura la chance de goûter à l'être<sup>971</sup> et d'approcher, à sa propre manière, le principe de l'univers. Or, pour ces raisons, le principe de l'univers, ce qui tient le Tout ensemble, doit être tel que son essence soit *acte pur*<sup>972</sup>, ce que la pensée platonicienne n'assure pas.

Devrions-nous être surpris de cette manifestation finale des formes et de l'interprétation aristotélicienne selon laquelle elles ne sont que des puissances<sup>973</sup> ? Pas du tout. Souvenons-nous du passage cardinal de N.2<sup>974</sup>, où il est dit que la raison pour laquelle Platon s'est retrouvé à poser la dyade indéfinie (non-être) comme le principe de la multiplicité, c'est d'avoir incorrectement posé le non-être comme un genre de l'être. En effet, poser l'être comme une puissance, ou encore comme la communicabilité, c'est d'emblée poser l'être comme un relatif ; un autre trait distinctif qu'Aristote critique dans la théorie finale. Tout pointe alors vers le *Sophiste*, incidemment, le lieu où Platon lui-même a soutenu que « les êtres [...] ne sont autre chose que puissance<sup>975</sup> », et qu'« il faut avoir le courage de dire que le non-être existe solidement, avec sa nature propre à lui<sup>976</sup>. » Ainsi, sans dire que la théorie tardive des idées que

---

<sup>971</sup> Puisqu'« être » est mieux que « non-être ».

<sup>972</sup> Ce qui encore, confirme notre lecture de  $\Theta$  au deuxième chapitre. Sans ce nouveau sens de la puissance qui implique un acte sans mouvement, le concept d'acte pur est un non-sens.

<sup>973</sup> Notons que cela est une évidence pour le médio- et le néo-platonisme. Cf. à ce sujet Hadot (1968, p. 382-384) et Fronterrota (2008, p. 218-220).

<sup>974</sup> L'axe autour duquel tourne tout ce travail.

<sup>975</sup> *Sophiste* 247e Trad. Cordero.

<sup>976</sup> *Sophiste* 258b Trad. Cordero : « καὶ δεῖ θαρρῶντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον. » Comme nous espérons l'avoir démontré dans notre premier chapitre, cette seconde affirmation n'est pas possible sans la première.

critique Aristote soit exactement celle du *Sophiste*, nous soutenons néanmoins que celle-là est enracinée dans celle-ci.

Si en fin de compte, l'illimité, le non-être, la dyade (en fait, tout ce qui est limité ou mesuré par l'Un) est le principe du devenir, devrions-nous être surpris que les idées y soient incluses ? Non ! Car le *Sophiste* nous avait déjà préparé à octroyer une indétermination et un certain mouvement aux idées, d'abord le mouvement passif dû à la puissance d'être connue, mais aussi le mouvement de communiquer et d'être communiqué. De plus, que même *l'être* soit parsemé de non-être (car il n'est pas tout le reste sauf lui-même) devrait nous préparer à comprendre les idées platoniciennes comme étant des composés et par conséquent, ayant part à une matérialité noétique et à une indétermination à cause de la présence de l'illimité ou du non-être en leur sein<sup>977</sup>. Et cette part de matérialité et d'indétermination existe précisément sous le mode de l'être en puissance. Sur ce, le *Philèbe* ne fait que confirmer ce que le *Sophiste* avait déjà dit. Qu'il n'y a pas de limite sans illimité revient à dire qu'il n'y a pas d'être sans non-être. Mais tout cela est précisément, selon Aristote, de l'ordre de l'être en puissance. Conséquemment, si l'être de Platon (les idées et les nombres) c'est l'être en puissance, alors il s'avère que la « matière » platonicienne, celle que nous avons étudiée dans la première partie de ce chapitre, n'est pas du tout une matière, mais seulement l'affection d'une matière : c'est ainsi qu'Aristote se résout à comprendre le rôle du nombre dans la théorie de Platon.

---

<sup>977</sup> *Physique* III.4 203a 9-10 Trad. Pellegrin : « Par contre, pour Platon, hors du ciel il n'existe aucun corps, ni même les idées du fait qu'elles ne sont même pas quelque part, pourtant il pense que *l'infini existe à la fois dans les choses sensibles et dans les idées*. » Nous soulignons.

C'est-à-dire que, n'ayant pas bien posé le non-être, Platon ne pouvait pas bien poser la matière, car celle-ci nécessite un concept adéquat du non-être pour être entendue. C'est pourquoi Platon pose le non-être, non comme privation, mais comme une des catégories de l'être (l'autre ou encore le relatif). Ainsi, Platon ne peut pas vraiment avoir de concept de la matière puisque son concept de l'être est, selon Aristote, déjà un concept de l'être matériel. Or, il n'a aucun doute que c'est l'insuffisance du concept platonicien de matière qui mène Aristote à déceler la structure propre de l'être en puissance de *toutes* les catégories et non pas seulement d'une ou deux d'entre elles. Ce n'est qu'ensuite, en analysant le concept de matière comme substrat, qu'Aristote devait poser celui-ci comme étant en puissance une forme et sa privation : et cela est une structure commune au devenir au sein de chaque catégorie. L'être en puissance aristotélicien est donc un principe ou une fonction qui est proprement universelle, à savoir, il transcende chaque catégorie individuelle, sans pour autant sortir de l'être catégoriel. Il est l'être au sein duquel le non-être existe comme indétermination déterminable. De l'autre côté, la « matière » platonicienne n'est qu'une catégorie parmi d'autres, et ainsi elle n'est pas proprement universelle. Finalement, Platon, au lieu de dégager le principe universel du devenir et de l'être, tente de tout subordonner à la catégorie de la quantité, faute d'avoir laissé le non-être être le non-être.

L'être en puissance est donc à la fois, le résultat de l'insatisfaction d'Aristote à l'égard d'un principe matériel de Platon et le résultat de son intuition de l'être comme relatif dans le *Sophiste*. Il n'est pas impossible qu'Aristote se soit inspiré de la définition de l'être comme puissance dans le *Sophiste*, afin d'élaborer son propre concept d'être en puissance. En effet, comme nous avons noté dans notre premier chapitre, ce qui octroie l'être aux étants dans la célèbre définition, c'est bien la *possession* d'une puissance et non l'exercice de celle-ci. Sans que

Platon thématise explicitement cet écart, nous y voyons tout le sens de la différence entre puissance et acte qu'Aristote défend contre les Mégariques. De plus, c'est à partir de cet écart qu'Aristote a pu voir l'analogie de la relation *puissance-exercice* avec son propre concept de la matière, qui finalement peut être repensé selon la relation adverbiale analogue d'*en puissance* / *en acte*. Mais en fin de compte, c'est tout de même Platon qui eut l'intuition selon laquelle une puissance, même lorsqu'elle n'est pas exercée, possède un degré de réalité.

## Conclusion

La question qui servit de guide à ce travail est la suivante : comment Aristote est-il arrivé à voir les principes platoniciens et les idées comme des puissances et plus précisément quel rôle la lecture aristotélicienne du *Sophiste* a-t-elle dans ce constat ? Citons une dernière fois le passage qui a ouvert le questionnement propre à ce travail :

Si donc il y avait des réalités ou des substances du genre dont, dans leurs raisonnements dialectiques, parlent les partisans des idées, il y aurait quelque chose de beaucoup plus savant que la Science en soi, et quelque chose de beaucoup plus mobile que le Mouvement en soi, car *ces choses-là seraient plus actives que la Science en soi et que le Mouvement en soi, qui en sont seulement les puissances*<sup>978</sup>.

Aristote pose explicitement les idées comme étant des puissances. Par contre, comme nous avons vu dans le dernier chapitre, il y a néanmoins plusieurs passages où le lien idée-puissance est sous-entendu et il y a une pléthore de passages où Aristote limite les principes de Platon à des principes matériels. Or, dire des idées qu'elles ne sont rien d'autre que des puissances, et que par conséquent Platon a complètement manqué sa cible en persistant avec la théorie des idées séparées, nous dirige nécessairement vers le *Sophiste* où Platon « pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance<sup>979</sup>. » Pouvons-nous faire abstraction du fait que Platon a explicitement proposé la puissance comme la définition de l'être alors que nous considérons les implications du passage cité ? Nous ne le croyons pas. Certes, plus tard dans le dialogue il devient évident que ces êtres-puissances sont en fait une

<sup>978</sup> Θ.8 1050b 34 - 1051a 3 Trad. Tricot de : « Εἰ ἄρα τινὲς εἰσὶ φύσεις τοιαῦται ἢ οὐσίαι οἷας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστῆμον ἂν τι εἴη ἢ αὐτὸ ἐπιστήμη καὶ κινούμενον ἢ κίνησις· ταῦτα γὰρ ἐνέργειαι μᾶλλον, ἐκεῖναι δὲ δυνάμεις τούτων. » Nous soulignons.

<sup>979</sup> *Sophiste* 247e Trad. Cordero.

nouvelle manifestation des idées, qui deviennent dans le *Sophiste* des entités beaucoup plus complexes que celles envisagées par la théorie « classique » des formes. Or, il est ressorti de notre lecture de la majorité des textes pertinents à ce sujet que l'introduction du non-être dans l'être dépendait précisément d'un modèle ontologique qui a comme principe de son fondement *l'indétermination propre à la puissance*.

En effet, si Platon avait eu un modèle ontologique où l'être absolument déterminé était en jeu (comme celui de Parménide), il n'aurait jamais pu introduire le non-être au sein de l'être. Cela dit, le fait même que Platon puisse dire que le non-être « est » nécessite la présupposition qu'il opérait avec un concept de l'être qui laissait place à l'indétermination. Que la τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν<sup>980</sup> nécessite un concept de l'être qui est en partie indéterminé est suffisant pour y voir un objet de la critique aristotélicienne qui vise à montrer que l'être en puissance n'est pas le principe premier de l'être. C'est d'ailleurs pourquoi la rétrogradation de l'être en puissance à un principe de second rang dans le livre Θ et l'élaboration d'un sens de l'être qui est parfaitement déterminé nous paraissent intimement liées au projet platonicien qui prend son ampleur dans le *Sophiste*. À notre avis, l'idée selon laquelle le *Sophiste* de Platon serait à l'arrière-plan du livre Θ est plus que plausible, malgré l'absence de preuve directe.

Passons donc en revue les arguments qui nous ont mené à cette conclusion. Nous devons en premier lieu, montrer contre ceux pour qui la définition de l'être par la puissance n'est qu'un argument dialectique rapidement laissé de côté qui n'a aucune conséquence sur la théorie standard de Platon, que la transformation de la théorie des idées opérée dans le *Sophiste* était le

---

<sup>980</sup> *Sophiste* 259e : « διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. »



fondement d'une nouvelle théorie des idées. Cela était d'abord nécessaire pour montrer qu'il est vraisemblable qu'Aristote ait pris les idées-puissances au sérieux. Donc, après avoir mis sur table notre interprétation de la définition de l'être par la puissance dans le *Sophiste*, nous devons montrer qu'Aristote avait conscience de cette définition. Cela est en partie démontré par la seule présence explicite de la définition dans les *Topiques* d'Aristote. Au sein de cette œuvre, Aristote réfute la définition de manière formelle, à la manière dont il réfute maintes définitions dialectiques au sein des *Topiques* et non à la manière dont il réfute une thèse à lourde portée ontologique. C'est là le signe que la définition en tant que telle n'est pas le moment le plus important du *Sophiste*. Cependant, il ressort de ces passages des *Topiques* une conclusion intéressante : une définition de l'être par la puissance serait une définition de l'être matériel<sup>981</sup>.

Cependant, même le *Sophiste* ne reste pas cantonné à la première définition de l'être par la puissance. C'est pourquoi notre prochaine étape était de montrer que la définition de l'être comme puissance était le premier moment d'une transformation radicale de la théorie des idées. Moment dialectique certes, et aussitôt dépassé, la théorie de l'être-puissance est à notre avis aussitôt réintégrée au sein de la théorie beaucoup plus importante issue du *Sophiste*, celle de la puissance de communication des genres et de la présence du non-être en tant que genre suprême. Ainsi, même si Aristote semblait écarter la théorie de l'être-puissance du revers de main, notre hypothèse est que cela n'était pas également vrai de la théorie des formes comme puissance de communiquer. Notre prochaine étape était donc de montrer que l'ontologie du *Sophiste* est non seulement une nouvelle ontologie des idées, mais que cette ontologie intègre en son sein la définition de l'être comme puissance, en faisant de l'indétermination propre à la puissance un

---

<sup>981</sup> Voir les conclusions de I.4

trait essentiel de l'être. Nous avons donc démontré que la théorie de l'entrelacement des idées dépend d'une manière importante de la compréhension de l'être comme étant une certaine puissance (celle de pouvoir communiquer ce dont elle est et d'être communiquée par d'autres formes) et comme ayant part à l'indétermination.

Ensuite, nous devons contrer les objections de Diès pour qui la puissance dans le *Sophiste* n'est rien de plus qu'une métaphore. Dans ce contexte, afin de montrer la supériorité explicative de notre position, nous avons montré que les traces de la théorie du *Sophiste* que l'on retrouve dans les dialogues antérieurs ne sont pas la preuve de l'absence de toute transformation radicale dans l'ontologie platonicienne, mais plutôt l'indice d'un développement qui a éclos dans le *Sophiste*. Ainsi, le lien essentiel entre les idées du *Phédon*, l'accès épistémologique à l'être d'une chose par ses puissances dans le *Phèdre* et le rapprochement analogique de la puissance et de l'idée dans la *République*, sont autant de marques qui préfigurent de manière schématique la théorie qui aura son début dans le *Sophiste*. D'autre part, nous avons montré que c'est seulement en prenant au sérieux l'être comme puissance du *Sophiste* que l'on peut voir que Platon a effectivement contré les objections qu'il avait levées contre lui-même dans le *Parménide*. Dans tout ce premier chapitre donc, nous espérons avoir démontré que le *Sophiste* introduit une nouvelle façon de comprendre les idées, fondamentalement différente de la manière dont étaient comprises les idées « classiques », et que cette nouvelle compréhension est maintenue dans les dialogues suivants et le cas échéant, dans les enseignements non écrits. C'est-à-dire que nous avons de bonnes raisons de croire que la théorie finale des formes, celle amplement critiquée par Aristote dans la *Métaphysique*, se fonde en partie sur les avancées ontologiques du *Sophiste* dont surtout l'introduction du non-être dans l'être.

Dans le deuxième chapitre, il nous fallait démontrer que l'être en puissance pour Aristote est un mode d'être qui est essentiellement lié au non-être. Pour montrer cela, nous avons tenté d'extraire l'essence de l'être en puissance. Pour ce faire, nous nous sommes encore servi d'un indice que nous offre  $\Theta.8$ , à savoir : « la substance [*ousia*] des êtres corruptibles est matière et puissance, et non acte<sup>982</sup>. » C'est-à-dire que l'essence des substances sensibles est d'être en puissance et la marque distinctive de l'être en puissance, soutient Aristote dans le même passage, c'est d'avoir le pouvoir d'être et de ne pas être. Ce constat est répété au début de N.2 et fait partie de la réfutation adressée à la théorie finale des idées, car celle-ci pose les nombres comme les principes ultimes. Or, les nombres sont toujours composés et par conséquent ils sont des êtres en puissance, incapables en cela de servir comme principe fondamental. Toutefois, N.2 n'explique pas *pourquoi* ce qui est composé est nécessairement en puissance.

C'est pour cette raison qu'ensuite nous nous sommes proposé une lecture très serrée de  $\Theta.3$ , où, selon nous, Aristote explique la nature de l'être en puissance et les raisons pour lesquelles elle est fondamentalement indéterminée. L'enjeu principal de  $\Theta.3$ , à notre avis, est de séparer conceptuellement l'être en puissance de l'être en acte afin de dégager un mode d'être absolument déterminé, c'est-à-dire qui n'a aucune part au non-être. En effet, Aristote a déjà, en  $\Gamma$ , montré qu'une ontologie qui comprend seulement le sensible et par conséquent l'être en puissance est une ontologie étiolée ; elle n'est qu'une partie de la vérité. De sorte qu'Aristote implore les partisans d'une telle ontologie de bien vouloir reconnaître que dans une ontologie adéquate il doit y avoir aussi de l'être au repos, soit une certaine stabilité, un être en acte.

---

<sup>982</sup>  $\Theta.8$  1050b 26-27 Trad. Tricot de : « ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια. »

Contrairement à  $\Gamma$  donc, Aristote se voit contraint en  $\Theta.3$  de montrer également à ceux qui posent une ontologie où il n'y a que l'acte et le repos, que leur ontologie mène aussi à des absurdités et à des impossibilités ; c'est une ontologie tout aussi étiolée que celle des mobilistes. Et c'est en expliquant rigoureusement la différence entre puissance et acte qu'Aristote arrive à poser l'essence de celle-là : « Quelque chose peut avoir la puissance d'être, et cependant n'être pas, avoir la puissance de n'être pas, et être<sup>983</sup>. » C'est-à-dire que l'être en puissance a comme nature l'indétermination fondamentale ; la possibilité d'être et de ne pas être est inscrite au sein même de l'être en puissance alors que parallèlement, l'être en acte est ce mode d'être parfaitement déterminé au sein duquel il n'y a plus d'indétermination et de manque (*qua* lui-même<sup>984</sup>). C'est donc la distinction acte-puissance qui révèle la nature fondamentale de l'être en puissance : celle-ci est l'être au sein duquel il y a du non-être, ce qui le rend fondamentalement indéterminé.

C'est seulement en comprenant la distance ontologique entre la puissance et son exercice (son acte) que nous pouvons comprendre que la possibilité d'échec est inscrite au sein même de la nature de la puissance. Et cette possibilité d'échec vient du fait que l'être en puissance est par nature *privé* (ou en retrait) de son être propre (son acte) ; c'est précisément cela qui fait de ce mode d'être un *certain* non-être. C'est donc la privation (*steresis*) et la possibilité d'échec qui en découle qui marquent de son sceau la nature de l'être en puissance. On mesure dès lors l'importance de cette conception vis-à-vis de la théorie platonicienne du non-être telle qu'elle est exposée dans le *Sophiste*.

---

<sup>983</sup>  $\Theta.3$  1047a Trad. Tricot.

<sup>984</sup> Mais en tant que quelque chose d'autre il y a toujours de l'indétermination relative au sein du sensible.

En effet, c'est ici que l'on voit apparaître la différence fondamentale entre l'être comme puissance de Platon et l'être en puissance d'Aristote : ce dernier sépare l'être en acte de l'être en puissance et en fait deux modes d'êtres qui coexistent en relations plus ou moins resserrées, alors que dans le *Sophiste*, Platon intègre au sein même de ce qu'il considère comme l'être tout court (*haplôs*, en acte) l'indétermination liée à la puissance. Ainsi, en posant le non-être comme une idée universelle qui parcourt la totalité des idées, Platon place l'indétermination au sein même des idées<sup>985</sup> qui sont supposées être des actes purs. C'est pour cette raison, et aussi du fait que Platon parle lui-même de l'être comme d'un *triton-ti* qui rend possible des contraires comme le repos et le mouvement, qu'Aristote est justifié de voir dans la théorie issue du *Sophiste* une ontologie de l'être en puissance. Et ce, même s'il ne se trouve même pas l'ombre du concept chez ce dernier. Or, on peut déjà apercevoir le nœud du conflit, soit la nature du non-être : chez Aristote la privation au sein de l'être en puissance, chez Platon l'altérité au sein de l'être *haplôs*.

En outre, notre lecture de  $\Theta$ .1 et de  $\Theta$ .6 nous amena donc à voir la puissance que cherche Aristote dans le livre  $\Theta$ , non comme la puissance de la matière à recevoir une forme, mais plutôt la puissance de la forme non exercée de passer à l'acte. Cela en fait, oriente notre lecture de  $\Theta$  vers  $\Lambda$  et non vers  $Z$  et  $H$  comme la plupart des lectures récentes le font<sup>986</sup>. Dans les faits, ce dont Aristote a besoin, et ce qu'il n'a pas encore, c'est un concept de l'être absolument pur qui pourra ainsi s'appliquer au premier principe<sup>987</sup>. C'est-à-dire que l'acte compris comme le résultat d'un

<sup>985</sup> *Sophiste* 256e Trad. Cordero : « Ainsi donc, il y a beaucoup d'être en ce qui concerne chaque forme, mais il y a aussi une quantité infinie de non-être (*περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν*). »

<sup>986</sup> Makin (2006), Beere (2009), Kosman (2013), Frede (1994).

<sup>987</sup> Menn (à paraître, IIIa 1, p. 1).

mouvement (au sens du passage entre puissance première et entéléchie première du *De anima*) ne peut pas être le premier principe puisqu'il n'est pas absolument pur<sup>988</sup>. En revanche, le concept de l'acte qui est simplement la pleine manifestation d'une forme dans sa fin (de la seconde puissance à la seconde entéléchie) donne à Aristote le concept dont il a besoin pour penser la réalité du premier moteur. Cette lecture nous a mis en mesure de distinguer rigoureusement la différence conceptuelle entre la matière et l'être en puissance : la matière étant l'être en puissance qui implique un changement et donc la détermination d'un indéterminé et l'information d'une matière privée de sa forme. Or, l'être en puissance est d'extension plus large et par conséquent s'applique aussi au passage d'une forme à son expression dans sa fin et ce passage à l'acte n'implique aucune nouvelle information et aucune nouvelle détermination ; le mode d'être de ce nouveau sens de l'acte c'est la *préservation (sotêria) de la forme dans sa fin*. Il est, bien entendu, significatif que l'exemple primaire de cette nouvelle compréhension de la relation puissance-acte soit celui de la contemplation. Ensuite, nous avons poursuivi notre lecture de  $\Theta$  afin de montrer que la matière était en fin de compte le versant passif de l'être. Point de théorie qui deviendra très important dans la critique que le Stagirite fera des principes premiers de Platon.

Dans le troisième chapitre de ce travail, nous avons tenté de mettre le doigt sur l'axe de la divergence entre l'être comme puissance de Platon et l'être en puissance d'Aristote.

Heureusement, c'est là un sujet où Aristote n'a pas été avare de mots, car il dit exactement où et pourquoi Platon s'est fourvoyé dans le choix de ses principes dans le deuxième chapitre du livre

---

<sup>988</sup> Cela forcerait effectivement Aristote à soutenir que son premier moteur est l'acte d'une puissance et donc un mouvement.

N de la *Métaphysique*. C'est, comme notre lecture de  $\Theta.3$  a pu le préfigurer, au sujet de la nature du non-être que s'enracine la polémique d'Aristote envers le platonisme tardif. C'est donc parce que Platon, embourbé dans des arguments archaïques, n'a pas su bien cerner le non-être qu'il s'est conséquemment fourvoyé dans le choix de ses principes premiers. Autrement dit, c'est parce que Platon a posé le non-être comme un être qu'il est passé fondamentalement à côté de la nature propre du non-être : la privation. Et comme nous avons déjà établi que la privation fait partie de l'essence de l'être en puissance, nous pouvons conclure que cette incapacité à voir la privation a empêché Platon de poser correctement l'être en puissance comme le principe de l'origine de la multiplicité (et de l'unité).

Selon Aristote, c'est bien le carcan ontologique imposé par Parménide qui a empêché Platon de bien voir l'identité entre la privation et le non-être par soi. Par conséquent, Aristote nous dirige vers le lieu originel de l'erreur qui mena Platon à sa théorie tardive (et inacceptable) de l'Un et de la dyade indéfinie : là où Platon a dit que le non-être *est*, c'est-à-dire le *Sophiste* ! Ainsi, dans la première partie de ce chapitre nous avons exposé les raisons pour lesquelles Platon a été porté à donner une nature d'étant au non-être. De fait, c'est primordialement parce que Platon n'a jamais distingué les différents sens de l'être. Il n'a jamais distingué les sens catégoriels certes, mais c'est surtout la distinction entre l'être par soi et l'être par accident qui empêche Platon de poser le non-être correctement. De sorte que, comme Parménide, lorsque Platon dit « *est* », il entend une seule chose, soit ce qu'Aristote nomme l'être essentiel (*to ti ên einai*). Conséquemment, si l'on entend l'être en un seul sens, il devient apparent que son contraire, le non-être, aura lui aussi une signification univoque. Nous nous sommes donc cru justifié d'explorer le contexte parménidien qui est la cause de l'égarement de Platon.

En effet, Platon n'est jamais bien loin lorsqu'Aristote démontre l'impossibilité du sens univoque de l'être dans le premier livre de la *Physique*. De même, à deux reprises<sup>989</sup> Platon est-il dénoncé pour avoir été convaincu par les arguments de Parménide. Or, c'est seulement au chapitre neuf du premier livre de la *Physique* que les conséquences de la doctrine de Platon sont explicitement soulevées : son incapacité à voir la différence entre être par soi et l'être par accident l'empêcha de voir que le principe matériel était double. D'une part, il est le substrat qui *est* presque une substance et d'autre part, c'est un être qui par nature contient en lui-même et par accident le non-être par soi, c'est-à-dire, la privation. L'erreur de Platon est donc la suivante : il pose le substrat matériel comme le non-être, alors que le substrat est en fait un être. Platon pose donc une partie de l'être comme le non-être ; exactement de la même manière que Parménide soutient, selon *Physique* I.3, que le sujet de l'être *n'est pas*, puisqu'il *n'est pas* l'être essentiel. L'erreur est subtile, mais les conséquences qui en découlent sont énormes selon Aristote : rendre le substrat entièrement non-être, c'est faire du substrat le contraire de l'être. Si c'est le cas, alors il faut admettre que le contraire (non-être) désirera sa propre corruption. Pourtant, le contraire est une forme et une forme en acte devrait être complète et ne manquer de rien. Autrement dit, en disant « au revoir<sup>990</sup> » au non-être par soi, qu'Aristote identifie comme étant la privation, Platon délaisse la seule chose qui aurait pu réellement jouer le rôle de contraire de l'être. Ainsi, il est condamné à faire d'une partie de l'être (le relatif) le non-être et de poser celui-ci comme le contraire de l'être, à partir duquel surgit la multiplicité.

---

<sup>989</sup> *Physique* I.3 187a 1-5 et I.9 191b 35-36.

<sup>990</sup> *Sophiste* 259a.



En outre, en transformant une partie de l'être (le substrat) en non-être, Platon se rapproche des penseurs pour qui le seul être est l'être en puissance, parce que son concept d'être univoque possède en fin de compte autant d'indétermination que d'être ; peu importe le nom que Platon lui donne, l'Autre, le non-être, le relatif, la dyade indéfinie ou encore l'illimité, il demeure que ce principe est à la source à la fois de la multiplicité dans les idées et dans les êtres sensibles. C'est là le début d'une suite d'impossibilités qu'Aristote énumèrera au fil du livre N de la *Métaphysique*.

De ce fait, il découle que c'est la polysémie de l'être, et parallèlement la polysémie du non-être qui sauve Aristote de l'erreur platonicienne. Nous avons donc, à la suite de la critique de l'erreur fondamentale de Platon, exposé brièvement les sens du non-être chez Aristote. Nous avons dégagé de cette brève analyse l'importance ontologique à la fois du non-être comme privation et du non-être comme être en puissance, mais surtout le lien essentiel qui unit ces deux sens. À savoir, l'être en puissance est en partie « être » de par son inhérence dans un être en acte et en partie « non-être » de par la présence de la privation au sein même de cet être. C'est-à-dire qu'il y a une priorité logique du non-être comme privation sur l'être en puissance parce que celui-ci ne peut pas être sans celui-là. La nature de l'être en puissance est telle que c'est la privation au sein de l'être qui le rend indéterminé comme nous l'avons montré dans notre lecture de  $\Theta.3$ . Or, puisque dans les faits la privation n'existe pas séparément d'un substrat déterminé, il s'avère qu'ontologiquement l'être en puissance est coextensif à la privation. C'est peut-être la

raison pour laquelle parfois Aristote dit de l'être en puissance qu'il est le non-être en acte<sup>991</sup>. Il est l'activité de la privation au sein de l'être.

Une fois que toutes ces distinctions entre le non-être sont faites, Aristote peut ensuite demander à Platon *duquel* des sens du non-être surgit le multiple. Bien que dans la *Physique* il n'ait pas fait mention de cela, dans N.2 on apprend que malgré l'ignorance de la polysémie de l'être de la part de Platon, ce dernier aurait tout de même suggéré des candidats au titre du non-être : l'autre, le relatif, ou encore ce qui revient au même, le quantitatif (car le nombre est selon Aristote un relatif). Nous avons tenté de montrer pourquoi il est insensé d'attribuer à Aristote la position selon laquelle Platon aurait posé le « faux » comme étant la nature propre du non-être, surtout parce que quelques lignes après cette identification supposée, Aristote identifie à peu près correctement le non-être de Platon ; la dyade indéfinie ou ce qui revient au même, le relatif. Ensuite, nous avons montré que le nerf de toute la critique d'Aristote est tout simplement le fait que Platon ne parle jamais réellement du non-être ; il parle de différents sens de l'être (la substance, le quantitatif, le relatif, etc.), mais la compréhension parménidienne de l'être empêche Platon a priori de voir que ce qu'il nomme non-être est en fait de l'être.

De même, cet obstacle à la reconnaissance de la polysémie de l'être est la cause de la « déviation » platonicienne ; ce désir de tout reconduire à un seul principe (l'être) et à son contraire (le non-être). Aristote propose donc, contre le principe unique de Platon, une multiplicité de principes irréductibles les uns aux autres qui seront néanmoins unis sous l'égide d'un terme commun : la matière. En outre, la marque propre à ces principes matériels, c'est

---

<sup>991</sup> Λ.2 1069b 20 : « ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργεία. »  
Et *De la génération et de la corruption* 317b 11 : « τὸ γὰρ δυνάμει ὄν ἐντελεχεία δὲ μὴ ὄν. »

d'être en puissance ce que chacun d'entre eux (les principes matériaux) peuvent devenir<sup>992</sup>.

C'est-à-dire que la condition d'être une matière (et donc principe de multiplicité *et* d'unité) c'est d'être une autre chose qui *n'est pas* (qui est *privée de*) encore ce dont elle est l'être en puissance, mais qui *peut*, sous les bonnes conditions, le devenir. Ainsi, la ligne est à la surface ce que la semence est à l'animal, non parce que les deux premiers seraient un même principe, mais parce qu'ils *peuvent*, par l'entremise d'une cause efficiente adéquate, devenir les seconds. La matière aristotélicienne est bien une *fonction* (et non un quelque chose réifiée) propre à plusieurs principes et non un principe unique.

Nous pouvons tirer des analyses de notre troisième chapitre l'énorme importance que revêt le sens du non-être au sein du différend Platon-Aristote. Ainsi, il n'est pas suffisant pour comprendre la critique qu'Aristote adresse à son maître dans N.2 de simplement y voir la préférence d'un principe (la matière) sur un autre (la dyade indéterminée), car dans les faits, ce qu'Aristote tente de démontrer dans N.2, c'est l'impossibilité même dans laquelle se trouvent les platoniciens à poser correctement le principe de la multiplicité dans l'être dès lors qu'ils ont mal conceptualisé le non-être. Nous avons donc conclu que le non-être, à la jonction Parménide-Platon-Aristote, est un élément fondamental à considérer si l'on veut comprendre l'intelligence de l'être en puissance et par conséquent le dépassement du platonisme en Θ.8. À savoir, l'être en puissance est impensable sans la conception proprement aristotélicienne du non-être comme privation au sein de l'être compris comme sujet (la matière). Il découle de cela une conclusion immédiate : la pensée aristotélicienne sur le non-être est unique et ne doit être comprise ni

---

<sup>992</sup> N.2 1089b 16.

comme un revirement de, ni comme un retour à Parménide, ni comme une reprise de l'altérité platonicienne.

Enfin, dans le quatrième et dernier chapitre de ce travail, nous avons en premier lieu passé en revue toutes les traces d'un principe matériel chez Platon qui pourraient s'apparenter à celui d'Aristote pour entrevoir de manière encore plus précise la manière dont la réflexion aristotélicienne sur l'être en puissance s'est élaborée au sein d'intuitions platoniciennes.

Dans le *Phédon*, nous rencontrons pour la première fois explicitement une notion, certes très brouillée, du substrat. D'une part, au début du dialogue, Socrate semble soutenir que les contraires viennent l'un de l'autre, mais dans la deuxième partie du dialogue, il revient sur ses mots et soutient plutôt que dans les faits, c'est le sujet des formes (le participant) qui parfois possède l'un des contraires, parfois l'autre, mais jamais les deux en même temps. À prendre Socrate à la lettre donc, c'est le sujet des formes qui, en demeurant le même, reçoit de nouvelles formes et en perd d'autres, sans jamais que ces formes agissent les unes sur les autres. Nous aurions là en quelque sorte la première manifestation d'un des éléments essentiels de la matière aristotélicienne : sa nature de sujet stable qui demeure au sein des changements. Or, nous avons montré que l'intuition du substrat dans le *Phédon* n'est pas suffisante pour sauver Platon de l'accusation de la part d'Aristote que le substrat platonicien est insuffisant. Le substrat n'ayant pas en son sein la privation (non-être) qui serait propre à recevoir la forme, il devient malaisé pour Platon d'expliquer en quel sens ce n'est pas une forme qui agit directement sur son contraire (sans, bien évidemment, devenir celui-ci), malgré le fait que Socrate insiste sur cela. Ainsi, faute d'un mode d'être tel que l'être en puissance, le « substrat » platonicien dans le

*Phédon* n'est en fait rien d'autre qu'un réceptacle où adviennent et disparaissent des formes sans que ce substrat soit pensé selon sa causalité propre. Autrement dit, Socrate, dans l'exemple donné par Platon, n'est qu'un lieu vide, sans causalité effective où viennent et partent les formes du grand et du petit selon la puissance relative de l'une et de l'autre. Étant donné que Platon n'a pas pensé la causalité propre au sujet, il reste pour Platon un accident du jeu des formes. C'est pourquoi en fin de compte, selon Aristote, Platon est incapable d'expliquer les raisons pour lesquelles certaines idées sont dans certains participants à certains moments, mais pas dans d'autres.

D'autre part, nous avons donc là une raison hâtive d'apercevoir en quel sens Aristote pourrait bien voir les idées comme des êtres en puissance. C'est-à-dire qu'en faisant de l'idée la cause de la génération *et* de la corruption, et par conséquent en vidant le sujet de toute causalité, le Socrate du *Phédon* pose l'idée comme la cause qui préside à ces deux mouvements, rôle causal qui revient à la matière dans la pensée du Stagirite.

Ensuite, nous avons montré que la *khôra* du *Timée* pèse lourd sur les réflexions d'Aristote au sujet de la matière et de l'être en puissance. D'une part parce que le problème par lequel est introduite la *khôra* est celui de la transformation des éléments les uns dans les autres ; problème qui préoccupe beaucoup Aristote dans le *De la génération et de la corruption*. D'autre part, parce que le concept de la *khôra* semble intégrer une multiplicité d'éléments propres à la cause matérielle : elle est substrat, elle est ce qui demeure, elle est indéterminée, l'origine du devenir, privée de toute forme, elle est passive, etc. Si donc ce qu'Aristote pouvait reprocher au substrat du *Phédon*, c'est d'être dénué de toute privation effective, c'est bien le contraire que

représente le réceptacle, car il est littéralement la forme privée de toute forme, il est la privation pure et séparée. Or, c'est là la raison principale pour laquelle la *khôra* n'est pas la matière aristotélicienne ; elle est parfaitement indéterminée, ce qui dans le système d'Aristote s'apparenterait à la *prima materia*. Or, à notre avis la critique de la *khôra* nous laisse voir qu'une *prima materia* ne fait pas partie du système aristotélicien, car si elle y était, elle ressemblerait beaucoup à la *khôra*, soit à un « ceci » parfaitement indéterminé et *séparé*. Du point de vue aristotélicien donc, la *khôra* est un pur être en puissance ; le principe à l'origine de toute multiplicité qui n'est tout simplement « rien » avant que celle-ci ne reçoive l'émanation des formes. De là le rapprochement qu'Aristote fait entre la *khôra*, le vide et le non-être. Mais de loin, l'assimilation qui semble avoir persisté dans l'esprit d'Aristote jusqu'à la fin, c'est bien celle de la *khôra* avec l'infini, à savoir, d'un être en puissance qui, à la manière du jour, parfois passe à l'acte temporairement sous l'effet d'un acte préalable, mais qui à vrai dire n'a pas d'acte propre. C'est donc finalement l'infini d'Aristote qui ressemble le plus à la *khôra* du *Timée*, tout en s'en distinguant d'une manière importante, ce premier n'étant pas séparé.

C'est pourquoi nous avons ensuite examiné la notion de l'illimité dans le *Philèbe*. C'est le principe qui se rapproche le plus de la « matière » du platonisme final, soit de la dyade indéfinie (le grand et le petit). Le nouveau principe de la multiplicité, l'illimité, semble échapper aux critiques précédentes d'Aristote. C'est-à-dire que contrairement au sujet du *Phédon*, il est analysé dans sa causalité propre, et contrairement à la *khôra*, il jouit d'une certaine détermination. La facilité avec laquelle nous pouvons lire le *Philèbe* en nous servant de principes aristotéliens témoigne de la proximité entre le platonisme tardif et l'aristotélisme. Cependant, l'illimité est tout autant problématique pour Aristote, car il appert qu'il est en fait la matière des

idées, et ce, en tant qu'il semble être une matière simplement numérique. En effet, le *Philèbe* se déroule sous le signe du nombre, de la mesure, de la proportion ; toute l'intelligence de son apport ontologique peut être interprétée par des notions quantitatives.

C'est là une raison pour laquelle l'illimité aussi sera rejeté par Aristote ; au mieux, l'illimité est la matière de la catégorie de la quantité sans plus. Or, ce n'est pas dire qu'Aristote rejettera tout ce que ce concept contient ; au contraire, on retrouve dans le jeu entre limite/illimité certains traits de la relation matière/forme du Stagirite, dont la coexistence des contraires dans l'illimité et l'immanence de la limite par rapport à l'illimité. Ainsi, ce que nous avons tenté de montrer au sujet de cette manifestation finale de la cause matérielle dans les dialogues c'est que, toujours selon Aristote, Platon a à peu près posé correctement la matière, mais étant donné qu'il n'a jamais entrevu la polysémie propre à l'être, il n'a pas pu y dégager son essence ; elle reste prisonnière d'une catégorisation brouillée entre substance/nombre/relatif. Nous pourrions donc croire que Platon, dans le *Philèbe*, aurait posé une matière qui satisfasse les exigences d'Aristote, même si c'est pour une seule catégorie, la quantité. Cependant, ce n'est pas non plus le cas, et ce pour deux raisons. D'une part, le fait que Platon pose la matière quantitative comme matière de tout l'empêche encore une fois de dégager la structure propre à la matière ; celle qui est pour ainsi dire « transcategorielle », le fait d'être un « ceci » en puissance. D'autre part, l'illimité et la limite deviennent pour Platon les éléments de toutes les idées rendant celles-ci effectivement des composées ! Et en tant que composées, elles ne peuvent faire office de principe au sens où Aristote l'entend au début de N.2, en  $\Theta$ .8 et dans *Du ciel* I.12.

Après ces lectures des critiques aristotéliennes de la causalité matérielle chez Platon, nous voyons avec encore plus de précision la critique fondamentale qu'adresse Aristote à Platon dans N.2. De plus, nous croyons avoir démontré que le *Sophiste* a été lu par Aristote comme un moment décisif dans la théorie des idées ; un tournant qui mena Platon dans une trajectoire assez droite, jusqu'à la théorie finale des formes. Nous croyons donc que notre lecture du premier chapitre est en partie justifiée par la force explicative que cela libère pour comprendre la relation d'Aristote avec la théorie finale des formes. En outre, il découle de cela qu'Aristote n'accepte ni la théorie classique des formes ni la théorie finale, malgré le fait que notre travail a fait apparaître une certaine proximité entre la théorie vigoureusement attaquée dans les derniers livres de la *Métaphysique* et la pensée propre d'Aristote au sujet de l'être en puissance.

Notre hypothèse étant en principe démontrée, dans la deuxième partie du quatrième chapitre nous avons décelé les conséquences de cette « déviation » platonicienne sur la manière dont Aristote comprend en fin de compte la doctrine de son maître.

En premier lieu, nous avons d'abord montré que sa compréhension particulière de la matière contraint en quelque sorte Aristote à voir tous les aspects élémentaires d'un système comme des matières ; des êtres en puissance. C'est ainsi que Platon, en faisant des éléments des idées les principes ultimes (l'un et la dyade), s'est cantonné à une pensée de l'être en puissance laissant de la sorte l'être en acte. C'est là tout l'enjeu de la phrase maintes fois citée avec embarras par les aristotéliens, selon laquelle Platon aurait seulement pensé les causes formelles et matérielles. En fait, même son principe formel, l'Un, devient de ce point de vue un principe matériel, car il est seulement un élément parmi d'autres dans le mélange des idées. L'Un du



platonisme tardif échoue donc aux exigences qu'Aristote avait posées pour la nature formelle ; elle ne doit pas être un élément du composé, mais bien la cause de l'unification des éléments du composé<sup>993</sup>. Et comme nous l'avons démontré par la suite, son adhésion à l'héraclitéisme dans le monde du devenir et au pythagorisme dans le monde de l'être donne encore une fois davantage de raisons à Aristote de poser Platon parmi ces penseurs des éléments. C'est-à-dire qu'en posant la dyade indéfinie et l'Un comme principes premiers (ou limite/illimité, égal/inégal, être/non-être), Platon pose deux contraires au fondement de son ontologie. Or, comme les principes premiers doivent être nécessairement en acte, Platon poserait deux contraires en acte, ce qui est impossible, sauf si dans les faits ces principes étaient en puissance. C'est là une autre raison pour laquelle Aristote entend l'ontologie finale de Platon comme une ontologie de l'être en puissance. Le pythagorisme de Platon ne change en rien ce constant, car pour le Stagirite, les nombres, étant des abstractions, ne sont que des êtres en puissance. Par conséquent, la dyade et l'un étant d'une part les éléments (donc en puissance) des nombres (aussi en puissance), les idées ne peuvent en fin de compte n'être autre chose que des êtres en puissance, à savoir des semi-existences qui accèdent à leur pleine existence lorsque chacune passe à l'acte dans un étant sensible. C'est là toute l'intelligence du texte de  $\Theta$ .8 que nous avons cité au début de notre conclusion.

Enfin, nous espérons avoir démontré de manière assez convaincante l'hypothèse selon laquelle du point de vue de la théorie aristotélicienne, les idées platoniciennes ne peuvent être autre chose que des « potentialités ». En outre, la thèse plus générale qu'a défendue notre travail, selon laquelle c'est la question du non-être qui détermine en partie le dépassement du platonisme par Aristote, ouvre plusieurs nouvelles pistes de recherche.

---

<sup>993</sup> Z.17 1041b 20-35.

D'une part, une étude approfondie des convergences et divergences entre le *Sophiste* et le *Philèbe* renforcerait notre hypothèse d'une transformation de la théorie des idées qu'inaugure le *Sophiste* et qui persisterait dans ses grands traits jusqu'à la théorie finale, celle du *Philèbe*. Étant donné que le lexique est absolument différent, il nous faut une analyse philosophique qui tente de dégager la conceptualité propre aux termes divergents. Par exemple, est-ce concevable que l'indétermination introduite dans les idées par la promotion du non-être comme idée universelle dans le *Sophiste* mène Platon à poser l'illimité comme un des éléments des idées ? Ou encore est-ce que l'idée de l'être, qui octroie à chaque forme sa puissance propre, partage des traits conceptuels avec la limite du *Philèbe* ou en fin de compte avec l'idée du Bien ? Sans une telle étude, il est impossible de dire avec certitude si les intuitions développées dans le *Sophiste* sont conservées, même si modifiées et élaborées, dans la théorie finale.

D'autre part, la force de notre travail serait grandement améliorée par une étude plus approfondie sur la privation. Malgré la présence importante de ce principe dans l'argumentation de notre travail, nous ne l'avons pas suffisamment développé, en grande partie parce que son importance est venue au jour assez tardivement dans la rédaction. Néanmoins, il n'y a aucun doute qu'un travail exhaustif sur la notion de privation chez Aristote et son lien avec l'être en puissance serait d'une grande utilité pour ceux qui travaillent sur des problèmes connexes.

Enfin, d'un point de vue plus général, même si nous reconnaissons que les œuvres phares de cette thèse sont des œuvres magistrales, il serait néanmoins peut-être temps de mettre à jour les travaux de Robin et de Cherniss sous l'égide d'une nouvelle hypothèse. C'est-à-dire que la

position que représente Robin, selon laquelle il y aurait un versant de la pensée platonicienne qui serait complètement oral et par conséquent totalement perdu à l'histoire à l'exception du témoignage d'Aristote et de ses commentateurs, nous semble ne plus tenir le coup. Nous sommes d'accord avec Robin qu'il est hors de doute que Platon ait eu des conversations avec ses étudiants qui n'ont jamais été transcrites sous forme de dialogues. Or, contrairement à lui, nous sommes convaincu qu'il y a néanmoins des traces de cette théorie dans les dialogues, notamment dans le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*<sup>994</sup>. De l'autre côté, la position que défend Cherniss, selon laquelle Platon n'a rien dit de plus à ses étudiants que ce qu'il a consigné par écrit, nous paraît complètement insoutenable. D'une part parce qu'elle fait d'Aristote un charlatan de mauvaise foi qui n'aurait pas eu la moindre compréhension d'aucun de ses prédécesseurs ; elle cantonne Aristote dans le rôle d'historien (ce qu'il n'a *jamais* prétendu être) et ensuite le rend critiquable selon les standards d'une science historique avec laquelle Aristote n'a rien à voir. Sans compter que cette position attribue à Aristote la déformation complète et fantastique de la pensée de son maître, à tel point qu'accepter cela nous forcerait de remettre en cause l'intelligence du Stagirite et sa bonne volonté, ce que l'esprit du compromis essentiel à l'aristotélisme dément absolument.

Cela dit, nous posons donc l'importance d'un nouveau regard sur la relation Platon-Aristote à partir de l'hypothèse qui emprunte la voie moyenne entre Robin et Cherniss<sup>995</sup>. C'est-à-dire, il ne faut ni dire qu'il y a un pan (et le plus important !) entier de la pensée platonicienne dont pas le moindre détail ne serait entré dans les dialogues, ni dire le contraire, que Platon

---

<sup>994</sup> C'est la direction vers laquelle travaillent déjà par exemple Sayre (2005) et Lefebvre (2013).

<sup>995</sup> Nous ne disons pas que personne n'a écrit sur ce sujet depuis 1944, mais qu'il n'y a pas eu d'œuvres d'une envergure semblable à la leur depuis.

n'aurait jamais de sa vie pensé et transmis une chose qu'il n'a pas écrite dans ses dialogues.

Nous sommes plutôt de l'avis selon lequel il y a un enseignement non écrit de Platon, mais dont il est possible de retrouver des traces, voire des grandes lignes dans les dialogues, si seulement l'on ne se borne pas à chercher les équivalences lexicales. C'est là un travail philosophique d'une grande envergure !

Quant aux ouvertures liées à la philosophie contemporaine, la *dunamis* aristotélicienne s'y retrouve partout et par conséquent notre interprétation pourrait avoir des conséquences sur de nombreux enjeux contemporains. Brièvement, nous pourrions considérer notre travail comme une réfutation de la thèse heideggérienne selon laquelle Aristote serait un penseur de la présence, et par conséquent de l'oubli de l'être, car comme nous espérons l'avoir démontré, Aristote est l'un, sinon *le* seul penseur de l'Antiquité qui ait tenté de penser l'absence, le non-être *en tant que tel*. De plus, le mode d'être de l'être en puissance, conditionné par la privation au sein de l'être, se rapproche de manière non superficielle, du mode d'être que Heidegger priorise dans sa pensée tardive : l'être comme retrait. En effet, l'être en puissance *ou kata kinêsin* est précisément le mode d'être de l'acte en retrait. Nous ne voulons pas nous étendre là-dessus, mais il suffit de dire qu'une telle concordance mérite plus de recherche.

Finalement, nous voulons tout simplement noter que la compréhension aristotélicienne des nombres et des objets mathématiques (de même les relations), comme des êtres en puissance a d'immenses conséquences sur le projet de fonder l'ontologie sur les objets mathématiques d'Alain Badiou et de Quentin Meillassoux. D'une part, Aristote semble anticiper certaines de leurs prémisses, par exemple que l'Un n'est pas (équivoque), que l'être est *a priori* multiple,

qu'il n'y a pas de principe unique, qu'il n'y a pas d'Ensemble qui contiendrait tous les ensembles possibles, etc. D'autre part, la position d'Aristote sur la nature des nombres semble ruiner d'emblée toute ontologie qui se fonderait sur ou qui s'identifierait aux objets mathématiques. Pour Aristote, qui clôt la *Métaphysique* avec sa réfutation de toute ontologie basée sur les nombres, les nombres ne sont que des possibles, des êtres en puissance et par conséquent ils sont au mieux des accidents de l'être et aucunement l'être même. Nous ignorons si Badiou a répondu aux objections d'Aristote contre une ontologie numérique. Il reste qu'une réfutation de la position d'Aristote semble nécessaire pour celui qui voudrait à nouveau avec Platon fonder une ontologie sur la stabilité et la simplicité des nombres.

## Bibliographie

### Œuvres de Référence

Bailly, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1961.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Paris, Édition Klincksieck, 1968.

Delatte, Louis. Rutten, C. Govaerts, S et al. *Aristoteles Metaphysica Index Verborum. Listes de Fréquence*, New York, Olms-Weidmann, 1984.

Liddell, Henry George, Robert, Scott et Henry, Stuart Jones. *A Greek-English Lexicon*, 9th ed, with revised supplement, Oxford, Clarendon, 1996.

### Œuvres d'Aristote

(Texte Grec) *Aristotle's Metaphysics*, W.D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1924.

*The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (éd.), 2 vol., Bollingen Series, Princeton University Press, 1984.

*De la génération et la corruption*, trad. M. Rashed, Paris, Les belles lettres, 2005.

*De l'âme*, trad. fr., Richard Bodéüs, Flammarion, 1999.

*Métaphysique*, trad. fr., Tricot, Jules, Paris, Vrin, 1922.

----, Trad. fr., Duminil, Marie-Paule et Jaulin, Annick, Flammarion, 2008.

----, Trad. fr., Rutten, Christian et Stevens, Annick, Gallimard, Pléiade, 2014.

*La Physique*, trad. fr., Pierre Pellegrin, Flammarion, 2002.

*Les réfutations sophistiques*, trad. fr., Dorion, Louis-André, Vrin et Presses de l'Université Laval, 1995.

*Topiques : livres I-IV*, trad. fr., Brunschwig, Jacques, Paris, Les belles lettres, 1967.

*Topiques : livres V-VIII*, trad. fr., Brunschwig, Jacques, Paris, Les belles lettres, 2007.

*Traité du ciel*. trad. fr., Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Flammarion, 2004.

## Œuvres de Platon

(Texte Grec) *Platonis Opera*, J. Burnet (éd.), Oxford University Press, 1903.

Brisson, L. (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

Diès, A. *Platon : Parménide, Théétète et le Sophiste*, Paris, Gallimard, collection Tel, 1992.

Fowler, H.N. *Plato : Theatetus, Sophist*. Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1921.

Robin, L. *Œuvres complètes de Platon*. Vol II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, , 1950.

## Littérature secondaire

Ackrill, J. « Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis* », *New Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

----, « *Sumploke eidon* », *Plato. A Collection of Critical Essays. I : Metaphysics and Epistemology*, G. Vlastos (éd.), Notre-Dame, 1978.

Anagnostopoulos, A. « Senses of *Dunamis* and the structure of Aristotle's *Metaphysics* Θ », *Phronesis*, vol. 56, 2011, p. 388-425.

Annas, J. *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*. Oxford Clarendon Press, 1976.

----, « Aristotle on Inefficient Causes », *The Philosophical Quarterly*, vol. 32, no. 129, 1982, p. 311-326

Aubenque, P. *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 6<sup>e</sup> édition, 2013, 1<sup>e</sup> édition 1962.

----, *Problèmes aristotéliens : Philosophie théorique*, Paris, Vrin, 2009.

----, « Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l'"étant" et le "quelque chose" », Narcy, Michel. *Études sur le Sophiste de Platon*. Bibliopolis, collection *Elenchos*, 1991, p. 365-385.

Aubry, Gwenaëlle. Dieu sans la puissance. Dunamis et *energeia* chez Aristote et chez Plotin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

Beere, Jonathan. *Doing and Being : An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

----, « Potentiality and the Matter of Composite Substance », *Phronesis*, vol. 51, no. 4, 2006, p. 303-329.

Bergson, Henri. « Le possible et le réel », *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1996.

Berti, Enrico. « Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote », *Rue Descartes*, no. 1, Des Grecs, 1991, p. 33-55.

----, « Que reste-t-il aujourd'hui de la *Métaphysique* d'Aristote », *La Métaphysique d'Aristote : perspectives contemporaines*, Vrin, 2005, p. 227-238

----, « Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 1, no.2, 1983, p. 115-142

----, « The Contemporary Relevance of Aristotle's Thought », *Iris*, vol. 3, no. 6, Firenze University Press, 2011 p. 23-35.

Biondi, C.P. *Aristotle : Posterior Analytics II.19 : Introduction, Greek Text, Translation and Commentary Accompanied by a Critical Analysis*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

Bodéüs, R. *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002.

----, et Jaulin, A. *Aristote Métaphysique Delta*, Paris, Vrin, 2014.

----, « Du troisième genre au cinquième corps. Notes sur la critique du *Timée* de Platon dans le premier livre du traité « De l'âme » d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 183, no. 2, 1993, p. 239-262.

----, « Les trois façons d'entendre le non-être selon Aristote », *Diotima*, vol. 31, 2003, p. 79-88.



Bolduc, G. *Préformation et épigénèse en développement : une analyse épistémologique de l'Entwicklungsgeschichte après Darwin et de l'Entwicklungsmechanik*, Thèse, dir. Duchesneau, F. Université de Montréal, 2017.

Bouchard, E. *Le virage métaphysique dans le Sophiste de Platon : héritage éléatique et intrusion sophistique*. Mémoire, dir. Dorion L-A, Université de Montréal, 2005.

Brague, R. *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

----, *Du temps chez Platon et Aristote : Quatre études*, Paris : Presses universitaires de France, Edition 1e, 1982.

----, « Note sur la définition de mouvement (*Physique*, III, 1-3) », *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, F. de Gandt et P. Souffrin (dir.), Paris, Vrin, 1991, p. 107-120.

Brentano, F. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 1992.

Brisson, L. « À quelles conditions peut-on parler de “matière” dans le *Timée* de Platon ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 2003, p. 5-21.

----, « La définition de l'être par la puissance, un commentaire de *Sophiste* 247b-249d », *Dunamis autour de la puissance chez Aristote*, Éditions Peeters, 2008 p. 173-186.

----, « Aristote, "Physique", IV, 2 », *Les études philosophiques*, vol. 3, 1997 p. 377-387.

----, « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », *Les études philosophiques*, vol. 4, 1993 p. 475-495.

Broadie, S.W. *Passage and Possibility : A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

----, *Nature, Change and Agencies in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Brown, L. « Being in the *Sophist*: a Syntactical Enquiry », *Platon I. Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 455-478.

Brunschwig, J. « La forme, prédicat de la matière? », Aubenque (éd), *Études sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1979.

----, *Leçons sur Aristote*, Cours de philosophie, Ellipses, 2016.

Burnyeat, . *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications, 2001.

----, *Notes on Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Philosophy Sub-Faculty, 1984.

----, *Notes on Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Philosophy Sub-Faculty, 1979.

----, « De Anima II, 5 », *Phronesis*, vol. 47, no 1, 2002, p. 28-90.

Bury, R. G. « *Dunamis and Phusis in Plato* », *The Classical Review*, 8, 1984, vol. 8, p. 297-300.

Calvert, Brian. « Aristotle and the Megarians on the Potentiality-Actuality Distinction », *Apeiron*, vol. 10, no. 1, 1976, p. 34-41.

Cassin, Barbara, et Narcy, Michel. *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Introduction, texte, traduction et commentaire par B. Cassin et M. Narcy, Paris, Vrin, 1989.

----, *Nos Grecs et leurs modernes, Les stratégies contemporaines d'appropriation d'Aristote*, Cassin B. (dir.), Paris, Seuil, 1992.

Charlton, William. « Aristotelian Powers », *Phronesis*, vol. 32, 1987 p. 277-289.

----, « Prime Matter : a rejoinder », *Phronesis*, vol. 28, 1983, p. 197-211.

----, *Aristotle's Physics I, II*, Oxford, 1970.

Chedin, J.-L. « Deux conceptions du possible : Bergson et Aristote », *Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 37, no. 2, 1986-87, p. 36-50.

Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, John Hopkins Press, 1944.

----, « The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues », *The American Journal of Philology*, vol. 78, no3, 1957 p. 225-266.

Chevalier, J. *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. Avec des notes sur les relations de Platon et d'Aristote et la chronologie de leurs œuvres*, Paris, Alcan, 1915.

Cohen, Sheldon. « Aristotle's Doctrine of the Material Substrate », *The Philosophical Review*, vol. 93, no. 2, 1984, p. 171-194.

----, « Aristotle on Elemental motion », *Phronesis*, 39, 1994, p. 150-159.

Collette-Ducic, Bernard. « Le *Sophiste* », *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. A. Motte et P. Somville (éds.), Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2008 p. 146-147.

Collobert, Catherine. *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris, Kimé, 1993.

----, Éd. *L'avenir de la philosophie est-il grec ?* Québec, Collection Noesis, Fides, 2002..

Colvin, Matthew. « Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's "Theaetetus" and "Cratylus" », *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 57, no. 2, 2007, p. 759-769.

Cordero, Nestor-Luis. « La participation comme être de la forme dans le *Sophiste* de Platon », *Ontologie et Dialogue. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, N. L. Cordero (éd.), Paris, Vrin, 2000, p. 233-46.

----, « Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol.195, no 2, 2005 p. 175-189.

Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a commentary*. London, Routledge & K. Paul, 1935.

----, *Plato and Parmenides*, New York, Liberal Arts Press, 1939.

Couloubaritsis, Lambros. *L'avènement de la science physique*, Bruxelles, Ousia, 1980.

----, « Comment s'approprier encore la philosophie de l'Antiquité », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 106, 2008, p. 51-76.

Crivelli, Paolo. *Plato's Account of Falsehood : A Study of the Sophist*. New York, Cambridge University Press, 2012.

Crubellier, M., et al. *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*. Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.

Delbrück, M. « Aristotle-totle-totle », *Of Microbes and Life*, New York, J. Monod, E. Borek (éds), Colombia University Press, 1971.

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1993.

De Muralt, André. « L'être du non-être en perspective aristotélicienne, » *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 122, no.3, 1990 p. 375-388.

De Strycker, Émile. « Aristote, critique de Platon », *L'antiquité classique*, vol. 18, no. 1 1949, p. 95-107.

Diès, A. La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon, Paris, Édition Félix Alcan, 1909.

Diogène Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Dir. Marie-Odile Goulet-Cazé, Librairie générale française, la Pochothèque, 1999.

D'Irsay, Stephen. « La possibilité ontologique chez Aristote », *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 28, no. 12, 1926, p. 410-421.

Dixsaut, M. « Le Non-Être, l'Autre et la négation dans le *Sophiste* », *Études sur le Sophiste de Platon*. Dir. P. Aubenque, Naples, Bibliopolis, 1991.

---, « Aristote parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », *Platon et Aristote, Dialectique et Métaphysique, I*. Bruxelles, Ousia, 2004, p. 71-99.

Dooley, W.E. *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Metaphysics 1*, Ancient Commentators on Aristotle, London, Duckworth, 1989.

----, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Metaphysics 5*, Ancient Commentators on Aristotle, London, Duckworth, 1993.

Dorion, Louis-André. « Aristote », *Le néant, Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Laurent, J. et Romano, C. (éds) Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 81-85.

Driscoll, John. « The Platonic Ancestry of Primary Substance. » *Phronesis*, vol. 24, no.3, 1979, p. 253-269.

Dufour, M. « La distinction *energeia-kinesis* en Métaphysique IX 6 : deux manières d'être dans le temps », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 19, 2001, p. 3-43.

Dumont, Jean-Paul. *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

Frede, Michael. « Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Theta », *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Scaltsas, T Charles, D et Gill, M.L (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1994.

Fronterotta, Francesco. « L'être et la participation de l'autre : une nouvelle ontologie dans le *Sophiste* », *Les études philosophiques*, no. 3 1995, p. 311-355.

----, « La notion de *dunamis* dans le *Sophiste* de Platon : *koinonia* entre les formes et *methexis* du sensible à l'intelligible », *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, M. Crubellier, A. Jaulin, et al. (éds.), Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 187-224.

Gaiser, K. « Plato's Enigmatic Lecture on the Good », *Phronesis*, vol. 5, 1980, p. 5-37.

Gill, Mary Louise. *Aristotle on Substance : The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

----, « Matter and Flux in Plato's "Timaeus" », *Phronesis*, vol. 32, no. 1, 1987, p. 34-53.

Gosling, J.C.B. *Plato : Philebus*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Graham, Daniel. « The Etymology of Entelecheia », *American Journal of Philology*, vol. 110, 1989, p. 73-80.

----, « The Paradox of Prime Matter », *Journal of the History of Philosophy*, John Hopkins University Press, vol. 25, no. 4, 1987 p. 475-490.

Gregory, Andrew. « Aristotle and his Commentators on the Timaeus' Receptacle », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 46, no. 78, 2003 p. 29-47.

Guéguen, Haud. *La mesure du possible chez Aristote. Étude sur la notion aristotélicienne de δυνατόν*, Thèse, dir. Rémi Brague, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2010.

Gühler, Janine. *Aristotle on Mathematical Objects*, Thèse, dir. Sarah Broadie, University of St-Andrews, 2015.

Hadot, Pierre. *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968.

Happ, Heinz. *Hule. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1971.

Harte, V. « Aristotle's *Métaphysics* H6 : a Dialectic with Platonism », *Phronesis*, vol. 41, 1996, p. 276-304.

Hartmann, Nicolaï. « Le concept mégarique et aristotélicien de possibilité. Contribution à l'histoire du problème ontologique de la modalité », *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, no. 1, 1993, p. 131-146.

---, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1938.

Heidegger, Martin. *Aristote, Métaphysique Theta 1-3*, trad. fr. Bernard Stevens et Pol Vandavelde, Gallimard, 1991.

---, *Plato's Sophist*. Trad. Rojcewicz, R et Schuwer, A. Indiana University Press, 1997.

Heinaman, Robert. « Activity and Change in Aristotle », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 13, 1995, p. 187-216.

---, « Is Aristotle's Definition of Change Circular? », *Apeiron*, vol. 27, 1994, p. 25-37.

---, « Actuality, Potentiality and the *De Anima* II, 5 », *Phronesis*, vol. 52, no. 2, 2007, p. 137-187.

Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy*, Harper perennial Modern Classics, 2007.

Hestir, Blake E. *Plato on The Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*, Cambridge University Press, 2016.

Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

---, « Aristotelian Infinity », *The Philosophical Review*, vol. 75, no. 2, 1966, p. 197-218.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Dover, 2004.

Hussey, Edward. « Aristotle on Mathematical Objects », *Apeiron*, vol. 24, no. 4, 1991, p. 106-133.

Ide, Harry. « Dunamis in *Metaphysics* 9 », *Apeiron*, vol. 35, 1992, p. 1-26.

Irwin, T.H. *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

----, « Plato's Heracleiteanism », *The Philosophical Quarterly*, vol. 27, no. 106, 1977, p. 1-13.

Jaeger, Werner. *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1948 (2<sup>e</sup> éd.), *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, traduit et présenté par O. Sedeyn, Paris, Editions de l'Eclat, 1997.

Jaulin, Annick. « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélécienne du devenir », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1, 2003, p. 23-32.

----, *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, éd. Klincksieck, 1999.

Joachim, H. Harold. *Aristotle, On Coming to be and passing away*, Oxford, Clarendon Press, 1922.

Kahn, H. Charles. « The Greek verb 'To Be' and the Concept of Being », *Foundations of Language*, vol. 2, no. 3, 1966, p. 245-265.

----, « Plato and Heraclitus », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 1, no. 1, 1985.

Kapantaïs, Doukas. « La 'dunamis' du Sophiste et la critique aristotélécienne dans les Topiques », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 22, no. 2, 2004, p. 3-18.

Keyt, David. « Aristotle on Plato's Receptacle », *The American Journal of Philology*, vol. 82, no.3, 1961, p. 291-300.

King, R.A.H. « Making Things Better : The Art of Changing Things (Aristotle, *Metaphysics Theta 2*) », *Phronesis*, vol. 43, no. 1, 1998, p. 63-83.

King, R. Hugh. « Aristotle without Prima Materia », *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, no. 3, 1956, p. 370-389.

Kosman, A. *The Activity of Being*. Harvard University Press, 2013.

----, « Substance, Being and Energeia », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2,

- 1984, p. 121-150
- , « The Activity of Being in Metaphysics », *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Scaltsas, T Charles, D et Gill, M.L (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Lear, Jonathan. « Aristotelian Infinity », *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 80, 1979-80, p. 187-210.
- Leblond, Jean-Michel. *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1939 (1<sup>e</sup> éd), 1973.
- Lefebvre, David. *DYNAMIS : Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris Vrin, 2018.
- , « Comment bien définir une puissance? Sur la notion de puissance des contraires dans *Métaphysique Theta 2* », *Philosophie Antique*, vol. 3, 2003.
- , « Les non-êtres et le temps (*Physique*, IV, 12, 221b 23-222a 9) », *Le temps philosophique*, no. 11, 2005, p. 173-197.
- , « Aristote lecteur de Platon », *Lectures de Platon*, Dixsaut, M., Castel-Bouchouchi, A. et Kevorkian, G. (dirs.), Paris, Ellipses, 2013, p. 291-320.
- Macé, Arnaud. *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia, 2006.
- Makin, Stephen. *Aristotle Metaphysics Book Theta*, Lindsay Judson (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2006.
- , « Megarian Possibilities », *Philosophical Studies*, vol. 83, 1996, p. 253-275.
- Mansion, A. *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Deuxième édition, revue et augmentée, Louvain, Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Vrin, 1945.
- Mansion, S. *Études aristotéliciennes*, Louvain-la neuve, Édition de l'institut supérieure de philosophie, 1984.
- McClelland R. « Time and Modality in Aristotle, *Metaphysics IX 3-4* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 63, 1981. p. 130-49.
- Menn, Stephen. « The Origins of Aristotle's Concept of 'Ενεργεια: 'Ενεργεια and Δυναμις », *Ancient Philosophy*, vol. 14, 1994, p. 73-114.
- , *The Aim and Argument of Aristotle's Metaphysics*, Œuvre à paraître, le manuscrit est disponible sur la page du professeur de l'Université de Humboldt de Berlin à



l'adresse suivante : <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>  
 ----, « Aristotle and Plato on God as *Nous* and as the Good. » *The Review of Metaphysics*, vol. 45, no. 3, 1992, p. 543-573.

Morel, Pierre-Marie. *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, 2003.

----, « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », *Philon sorbonne*, Publications de la Sorbonne, no. 10, 2016, p. 153-168.  
 ----, *Aristote Métaphysique Êta*, Paris, Vrin, 2015.

Muller, Robert. *Les Mégariques, fragments et témoignages traduits et commentés*, Paris, Vrin, 1985.

----, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin, 1988.

Narcy, Michel. *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, collection *Elenchos*, 1991.

Notomi, Noburu. *The Unity of Plato's Sophist : Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

O'Brien, D. *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.

Owen, G.E.L. « The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues ». *The Classical Quarterly*, vol. 3, no.1, 1953, p. 79-95.

Owens, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951.

Pellegrin, Pierre. « Le *Sophiste* ou de la division : Aristote-Platon-Aristote », *Études sur le Sophiste de Platon*, Michel Narcy (éd.), Bibliopolis, collection *Elenchos*, 1991. p. 391-416.

Ricoeur, Paul. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

Robin, Léon. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Félix Alcan, 1908.

----, *Aristote*, Presses universitaires de France, 1944.

----, *Platon*, Paris, Félix Alcan, 1938.

Rodier, George. *Études de philosophie grecques*, Paris, Vrin, 1926.

Rodrigo, Pierre. *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Éditions Jérôme Millon, 1995.

----, « Heidegger lecteur d'Aristote : *DUNAMIS* et *ENERGEIA* sous le regard phénoménologique (*GA*, XXXIII / *Mét.*, Theta 1-3) », *Les Études philosophiques*, no. 3, 1990, p. 353-372.

Romeyer Dherbey, G. *Les Choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.

Rosen, S. « *Dynamis, Energeia* and The Megarians », *Philosophical Inquiry*, 1979, vol. 1, p. 105-119.

----, « La critique aristotélécienne des Mégariques », dans *Les Études Philosophiques*, vol. 3, 1982, p. 309-330.

Ross, W. David. *Aristotle*, New York, Barnes and Nobles, 1964.

----, *Aristotle Metaphysics : A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols, Oxford, Clarendon Press, 1924.

----, *Aristotle's Physics : A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon Press, 1936.

----, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford Clarendon Press, 1951.

Ryle, G. « Plato's *Parmenides* », *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965, p. 94-147.

Sayre, M. Kenneth. *Plato's Late Ontology – a Riddle Resolved-*, Parmenides Publishing, 2005.

Scaltas, T. Charles, D., Gill, M. L. (dir.). *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Siebeck, H. « Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Neue Folge*, Leipzig, 1896.

*Simplicius. On Aristotle Physics 4.1–5 and 10–14*, trad. J. O Urmson, Ithac, Cornell University Press, 1992.

Simpson, William M.R., Koons, Robert C., et Teh Nicholas J. *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*. New York and London, Routledge, 2017.

Solère, Jean-Luc. « Le possible selon Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne*, XXII, 2, Ousia, 2004, p. 37-96.

Solmsen, Friedrich. « Aristotle and Prime Matter : A Reply to Hugh R. King », *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, no. 2, 1958, p. 243-252.

Souilhé, Joseph. *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, Felix Alcan, 1919.

Stevens, Annick. *L'ontologie d'Aristote. Au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000.

Stone, Mark A. « Aristotle's Distinction between Motion and Activity », *History of Philosophy Quarterly*, vol.2, no.1, 1985, p. 11-20.

St. Thomas. *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote : Tome II, livres VI à XII*. Trad. Guy-François Delaporte, L'harmattan, 2012.

Tocco, Felice. *Ricerche Platoniche*. Catanzaro, Stabilimento tipografico di V. Asturi, 1876.

Tsimbidaros, Illias. « Le tournant logico-ontologique. L'émergence des notions de puissance et d'acte », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. XXII, no. 2, Ousia, 2004, p. 19-36.

Vuillemin, J. *Nécessité et contingence. L'aporie de Diodore et les Systèmes Philosophiques*, Paris, éd. Minuit, 1984.

---, « Être sensible, acte, puissance », *Dialectica*, vol. 45, no. 2-3, 1991, p. 231-248.

---, «Le chapitre IX du *De interpretation* d'Aristote : Vers une rehabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingents, *Philosophiques*, vol. 10, no. 1 1983, p. 15-52.

Wedin, M.V. *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, 2000.

Weidemann, H., « Aristotle, The Megarics and the notion of Possibility », *American*

*Philosophical Quarterly*, vol. 45, n. 2, 2008, p. 131-148.

Weiner, M. « Potency and Potentiality in Aristotle », *New Scholasticism*, no. 44, 1970, p. 515-534.

Wheeler III C, Samuel. « Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments », *American Philosophical Quarterly*, vol. 20, no. 3, 1983, p. 287-295.

Wilpert, Paul. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, J. Habel, 1949.

Witt, Charlotte. *Ways of Being : Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, 2003.

Ziermann, Christoph. « La négativité de l'être chez Platon », *Plato's Sophist : Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Prague, OIKOYMENH, 2011, p. 240-277.